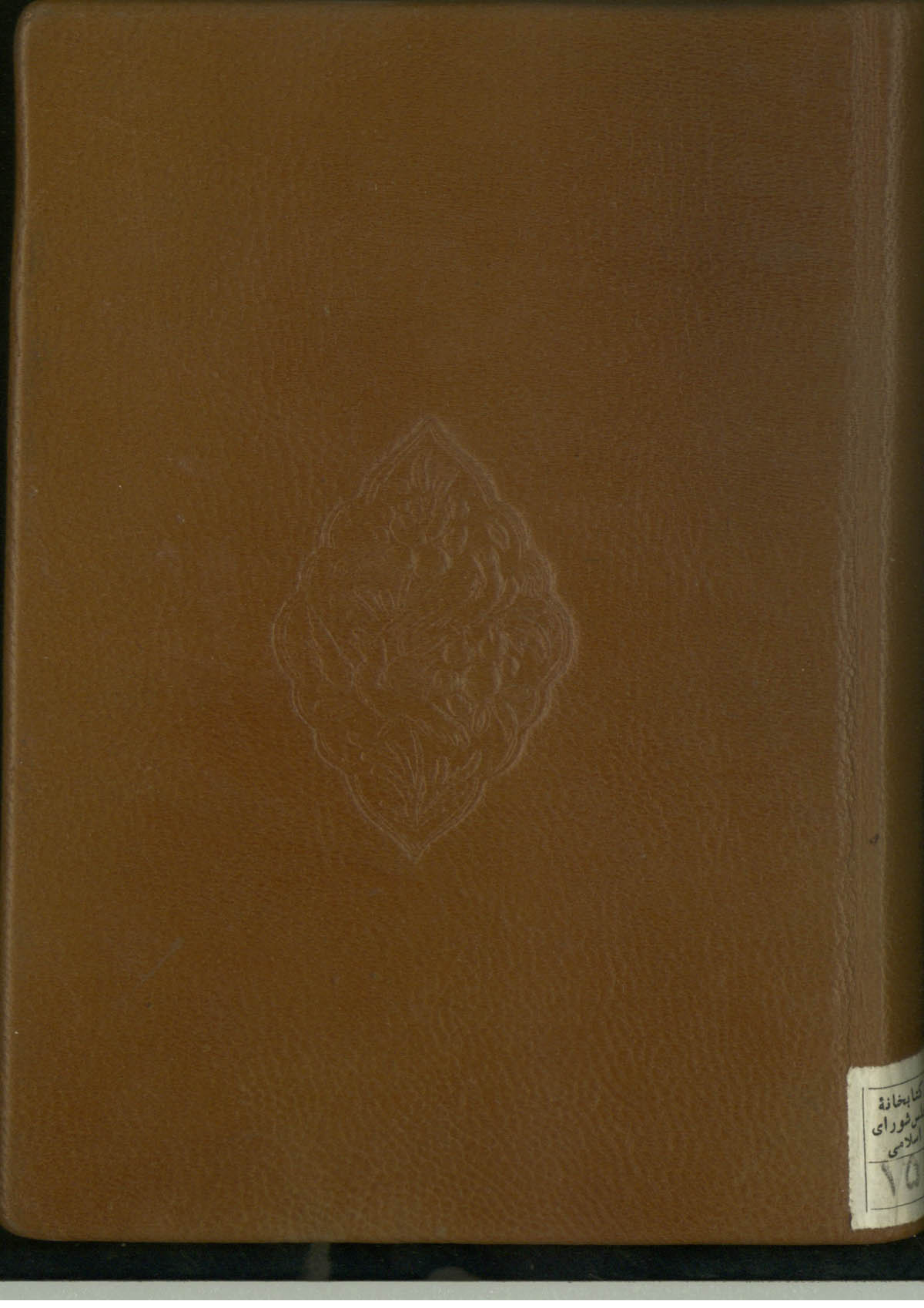

کتابخانهٔ
شورای
اسلامی


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح هیاکل النور سهروردی از دشتکی
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۸۸۶
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۷۰۵۱

اراد الاستشهاد بالنائلة وكان مشهورا عما بينا فيه من كثرة الاكل فسر التعليل بالتلطيف وتكثير السهر قال اي الارتباط سقليل النوم فان كثرة النوم يبلد النفس عما يرخي القوى واقول وضعف القوى بالارخاء غير صحيح فان الرخاوة هي اللين المقابل للصلب والقوة لا يوصف باللين ولو سلم فلا نم ان رخاوة القوة يبلد النفس بل الوجه على ما يقتضيه القواعد الطبية والحكمية ان النوم برد الدماغ فيجتمع فيه الرطوبات فيغلظ الروح الحامل للقوى الادراكية وقد ثبت في موضعه ان الروح الحامل كلما كان الطف كان القوى المحمولة على ادراك اللطائف اقدر يتخلص احيانا الى عالم النور ويتصل بايها المقدس يتلقى المعارف الجلية الحقيقة وقد يتصل بالنفوس الفلكية كل بنفس فلك وكوكب يناسبه ويدبره العالم بلوازم حركاتها من الحوادث وسلوى منها المغيبات في نومها ونقطتها كمرآة ينتقش بمقابلة ذي نقش فان نفوس الكائنات ازلا وابدا منقوشة محفوظة في البرزخ العلوية كما صرح به في الاشراق وسيشير الى تفسير الكلام في هذا المقام اعلم ان صور الكائنات ما كانت وسيكون ثابتة في المبادي المفارقة من العقول والنفوس الفلكية كلية وفي القوى الجسمانية المباشرة لتحريك الافلاك الجزئية فاذا كانت نفس ما صافية عن كدورات تعلق المواد غير مجمومة بشواغل الحواس قادرة على عزل قواها عن افعالها متمكنة عن قطع تعلقاتها لم يبق بينها وبين تلك المبادي حجاب فيتصل بها فتقبل منها بعض المغيبات اما جزئية كما هي واما كلية فتحاكيها القوة المتخيلة بصور جزئية او راضية بامثال اوامر العقل واعادت تتبع هيئات النفس او ما سبها من الصور الجزئية ان لم يقو على ذلك او مما يلائمها لزوما قريبا او بعيدا او ضدها ان لم يرض بعود فان وجدت

لوح الحس المشترك خاليا عن الصور فيصير مشاهدة لان ما فيه في حكم المشاهدة ويحفظها الخيال فان وقعت هذه الحالة في اليقظة كانت وحيا صريحا او مشاهدة مع مرائي لحس لطيف حسن المنظر في احسن صورة وابهج شان فيخاطبه او قواه كما هو على اقتضيه الحال وان وقعت في المنام كانت رؤيا صادقة صريحة في الاول ومحتاجة الى التعبير في الباقين وان لم يقع في الحس المشترك لاشتغاله بالمحسوسات او ضعف الفاعل الذي هو المتخيل لا بعدادها ويسخرها بحسب الوهم او العقل او ضعف النفس في نفسه للموانع النفسانية من الشواغل الطبيعية وغيرها كان الهاما ان غلب على النفس حقيقة ويبلغ الجزم وسعى في الذكر وخاطرا صادقا او طيعا قويا او فراسة ان لم يقلب وحفظه الذكر والا فلا اثر فالمقتضي لسيم الغيب قوة النفس وصفاؤها والمانع شواغل البدن ومزاحمة قواها والمقتضي لام كلي اذا عاقه امر نوعي لم يمكن منه شخص فذلك اما الضعف العائق اولقوة المقتضي وما كان لضعف العائق فهو اما ضرورة كما في المنام او لامر فطري كما للكهنة لضعف قواهم المانعة او كسبي كما يفعله بعض الكهنة ولا محال من ضعف ما او تعارض كما يمرون ومحال القوة المقتضي فهو اما فطري كما للانبياء او كسبي كما للاولياء والابرار من العلماء الاخيار هذه احوال باطنة تستقيم لكل واحد منها واعلم ايضا ان التصورات النفسانية وقد يكون سببا لحدوث الحوادث والاسعد على البدن من الهيئات النفسانية لكن الثاني كاسعد على ما يرى من الاقشعرار عند الفراق الفكر الى القدس واشراق

انوار الجبروت

رسومها المعطلة الى حقيم مراسم الجمعية والاستدراك لما فات ثم لا يخفى على ارباب النهي واصحاب الفطانة والذكاء ان في تسمية الشي باسم ضده نكات كثيرة لا تحصى واعتبارات لطيفة لا تتناهى فحيث قلت قال الشارح عنيت به هذا الجارح واعلم اني لا اتعرض في هذا المقام لبسط الكلام وتحقيق المرام وذكر ما اجده مخالفا لما اعتمده وانما نشير الى قليل مما وقع للشارح الجارح من مزال القدم ومواضع طغيان القلم فان الحكمة عزيزة شريفة لا يليق لها ان تجعلها مورد الكل وارد يطرحها في منظر كل واحد وكلمات الاعاظم مرموزة لا يعرف الحكمة منها بل يعرفها بالحكمة وما اشتهر من الاراء والمذاهب ليس الا القوم من القدماء اساميهم لشيبة اسامي الفلاسفة من ارباب اليسار يتقي يونان واولاد خطبائهم فظن من لا تميز له انه منهم فيتبعهم كما وقع في زماننا هذا ثم ان الشارح لجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه حيث سمى جرحه الجليل او شرحه النبيل وسميت معاليه ودعمت رسالتي هذه باشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور والغرور هو النقصان والخطر والشيطان ولقد شاهد اهل الوجدان وتلجلج به لسان ارباب العرفان بل تقل لكل من اهل الحال انه المظهر لاسم الجلال الساتر لحجب شواكله شاكل الكمال عن بصائر اهل الكمال فنعوذ بالله اعوذ من شره الى الله اعود وها انا اشرع في الكلام متوكلا على الملك العلام ولا اعبأ بعناد الحساد وملام اللئام واقول لما كان اهم المطالب واجل المآرب هو الاتصال بينبوع النور المتوقف على تلطيف السر باعداده بالحجج والدلائل

لقبول الفيض العلمي وتطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة بالاوضاع والهياكل
الشرعية لينخرط قواها في التوجه الى جناب الحق ولا تنازع السر السائر
الى القدس في مآربه بل تشايعه في مطالبه قال الشيخ رحمه الله يا قيوم اي المدبر
المتولي لجميع الامور ايدنا بالنور اي الحجة وثبتنا على النور اي العبادة و
احشرنا الى النور اي اليك وضع الظاهر موضع المضمر قال القشيري النور
اسم من اسماء الله تعالى وقد يطلق على الدليل والحجة وقد يطلق على العبادة
وتفسير القيوم بما ذكرناه ماخوذ من كلامه ايضا هذا هو الظاهر من معاني الانوار
المذكورة ومن لم يهتد اليها وقع في توجيهات مظلمة كما ذكره الشارح
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قال الشارح قال الراغب يقال قام
كذا اي دام وقام بكذا اي حفظ والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي
له ما به قوامه واقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم تسببت التعدية
بمعنى الادامة وهو الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة لسبب من اسباب
التعدية فاذا عري القيوم عن اداة التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح
تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة في الحفظ كيف يغني اعطاء ما به القوام
ولعله من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع
التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا به الحفظ وعلى هذا لا يرد
ما يورد على تفسير الطهور بالطاهر لنفسه المطهر لغيره من ان الطهارة
لازم والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدية وذلك لان المبالغة في اللازم
ربما يتضمن معنى آخر متعديا بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك كالقيام
المتضمن لتحريك الاعضاء اقول وفيه نظر اما اولا فلان الذي اوجه غير
موجه ولا متوجه ولم لا يجوز ان يكون القيوم بالمعنى المذكور غير ماخوذ
من قام

من قام بالمعنى الذي مر بل من قام بمعنى آخر مناسب متعد قد ترك
استعماله فيه ونظايره في اللغة كثيرة فكثيرا ما يكون المشتق مهجورا فاشتهر او
والمشتق منه متروكا كما هجر الكينونة ويدع الماخوذين من وذر وودع
على راي عند قوم واصلاهما مهجوران ولما كان كلام الراغب مسوقا لبيان
المعاني المعلومة المتعارفة المتداولة لم يكن فيه تعرض الى هذا
واما ثانيا فلان عدم الورود ممنوع وما ذكره في بيانه من ان المبالغة في
المعنى اللازم قد يتضمن معنى آخر متعديا لا يقتضي ان يكون المبالغة في
القائم من هذا القبيل كيف لا ومن البين ان المبالغة في القيام لا توجب
الاقامة ثم ان اراد تضمن المبالغة في المعنى اللازم بمعنى المتعدي توقف
المبالغة في اللازم عليه واستلزامها كما يدل عليه قوله من حيث ان الاستقلال
بالحفظ انما يتحقق بذلك فغاية ما يقتضيه ذلك ان يتوقف المبالغة في المعنى
اللازم على تحقق معنى متعد ويستلزمه ولا يلزم منه ان يدخل المعنى المتعدي
في معناه حتى يعد من جملة معناه وان اراد به ان المبالغة في المعنى اللازم
يدل بالتضمن على معنى متعد فممنوع ثم قال يمكن ان يراد من النور العلم و
ما يفيض من المفارق على النفوس المجردة عن العلايق الطبيعية
من الانوار الشارقة اللذيذة والمراد بالنور الاول العلم والنور الثاني
يحتمل الثلثة وعلى الاول التثبيت عليه جعله بحيث لا يزلزله الاوهام و
الشكوك ليصير يقينا ان اريد به مطلق العلم وان اريد به اليقين فالترقي
الى مرتبة العين والحق وعلى الثاني التثبيت عليه بمعنى الدوام او جعل
هذه الحالة ملكة وقس عليه الثالث والنور الثالث بمعنى المفارق
على غيره بعيد واقول احتمال النور الثاني المعنى الاول على الوجه الذي فسره في

الشق الاول من الترديد ممنوع لان قوله ثبتنا على النور طلب الثبات عليه
وطلب الثبات على الشيء انما يكون ملائما اذا كان الشيء حاصلا له فاذا حمل النور
على العلم كان طلب الثبات عليه طلبا لبقاء هذا المطلق لا لصيرورته يقينا و لا
يلزم من طلب الثبات صيرورته يقينا فان الثبات يحتمل ان يكون لعدم
عروض ما يزيله لا لكونه بحيث يمتنع زواله واذا حمل على اليقين كان طلب الثبات
عليه طلبا لبقاء اليقين لا العين كما توهمه وقوله واحشرنا الى النور يحتمل المعنى
الثالث ايضا كيف لا والمعنى الثاني وسيلة الى المعنى الثالث ثم الاليق
بمذاق الاشراق ان يراد من الكل واحد ولعلك ترى بعد هذا بلمعات
اشراق كلامنا ويكون التاييد والثبات والحشر اشارة الى الابتداء
والاستواء والانتهاء التي تعرفها بعد هذا ثم قال الشارح يمكن حمل الفقرات
الثلث على مراتب اليقين من علمه وعينه وحقه وان الاول عبارة
عن مشاهدة المعلومات بانوار فيض المبدأ المفارق والثاني عن
مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الاشياء فيه والثالث عن الاتصال
التام والانمحاء فيه انمحاء الاجرام المحرقة في النار ضربا للمثل وفي الاول
تايد بالمفارق من حيث انه يشاهد الاشياء بمدد فيضه وفي الثاني
تثبت عليه من حيث يشاهد ذاته وفي الثالث يعود اليه من حيث الاتصال
والاستغراق التام فيه فهو حشر اليه في هذه النشأة المتعلقة واقول
ان هذا وان كان انسب مما قدمه نفسه لكنه لا يخلو بعد عن مناقشات
ومواخذات فان حمل الثبات على مرتبة العين على ما قرره تكلف لا يخفى
وتشبيهه لكن ليس بخفي بل الحق ان الحق ما قاله المحقق الرومي
آتش چه آهن چه لب به بند   ريش تشبيه و مشبه را مخند

ثم الكلمات

ثم الكلمات البادرة المنقولة عن الشارح واتباعه عند ارادتهم اطفاء
ما اشرنا اليه من الانوار ليس مما يلتفت اليه يريدون ليطفئوا نور
الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فلنعرض عنهم ونشتغل
بتتميم ما كنا بصدده ونقول ان الرضا وهو ملكة تلقي النفس بما يأتي
القدر من الحوادث على وجه لا يتألم لوقوعه من المطالب الشريفة والمآرب
العزيزة النفيسة وهو باب الله الاعظم بدونه لا يحصل اللقاء ولا يتيسر
الوصول الى مرتبة الفناء والبقاء ولهذا عقب طلبها بطلبه تاكيدا وتقريرا
وقال بعد قوله واحشرنا الى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك اي رضاك
وافضى مقاصدنا ما يحق لنا لان نلقاك قال بعض الصوفية بمخالفة رضا
العبد لرضاء الحق استغنى الموانع من الاتصال به واستغنى الناس من
وافق رضاء رضاء الحق غير مكره لما يصل من احكام القضاء وحكي ان بعض
الاكابر من الصوفية لم يقل لشيء كان ليته لم يكن ولا لشيء لم يكن ليته كان
وقال الحق وصلت به الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ولا يخفى ان المص رحمه الله طلب تلك المرتبة مع زيادة مبالغة
فيه حيث جعل موافقة الرضا مطلوبه وشتان بين من لم يكن كارها للشيء
يصل اليه وبين من يطلبه ثم ان الشارح حيث لم يلتفت الى كلامنا اي بعد الاضطرار
وظن انه وجد تمرة الغراب فقال معترضا ان الرضا بهذا المعنى الذي
ذكره على تقدير صحة التفسير انما هو رضا العبد والرضا المذكور في المتن
انما هو رضا الحق فاين هذا من ذاك فلعله لم يفرق بينهما واقول انا فسرنا
الرضا الواقع في المتن وهو رضا الحق بالقضاء مماشاة مع قوم من الحكماء
ومشيناه على ان الرضا يأتي بمعنى القضاء وان المراد به ههنا هذا المعنى

واشارة الى ان المقام الاسنى انما هو الرضا بالقضاء دون الرضا من ذا الذي يدعي ان الرضا الواقع في المتن مفسر بالملكة المذكورة واي
عبارة من كلامنا يشعر بهذا مع انا صرحنا بتفسير الرضا بالقضاء اشارة
الى ما اشرنا والى امور اخر تاتي بعد هذا فظهر ان مبنا حكمه بعدم الفرق عدم
الفرق والتميز وقد يتوهم انه لا يتصور الرضا بالموذيات وبما يخالف
الهوى وانما يتصور الصبر فقط وليس كذلك بل يتصور في عدة احوال
احدها عند استغراقه في حب الله تعالى فان ذلك يدهشه عن الاحساس
بالم الموذيات وذلك مشاهد في حب المخلوقين فكيف في حب من له
الجمال الاقصى وثانيها عند ما يخطر بباله من جزالة ثواب البلاء وما تحته
من لطائف صنع الله التي يخفى عنا تفاصيلها كما في رضى المرضى بالم الفصد
وشرب الدواء والعلم بانه سبب للشفاء وثالثها عند ما يتيقن ان كل ما يظهر
من تفاصيل القضاء ليس في الامكان وجود ما هو اتم منه واحسن فان
في حال تيقنه بذلك لا ينطوي ضميره الا على الرضا وترك الاعتراض وذا
عند ملاحظة الشيء باعتبار كونه بقضاء الله ومشيته وكونه منتسبا
الى العبد فيكون مرضيا بالاعتبار الاول مكروها بالاعتبار الثاني
ولا تناقض في ذلك لعدم توارد الرضا والكره من جهة واحدة وبهذا
يظهر انه لا منافاة بين الرضا بالقضاء وبين الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ولا امنع ان يتصور ذلك في عدة احوال اخرى ظلمنا انفسنا بالاشتغال
بالامور الفانية الدنيوية المانعة عن الكمالات الحقيقية الباقية الاخروية
ولكن لسنا على الفيض الصادف عنان النفس الى جنابك
بطينين اسارى الظلمات المغلولة باغلال التعلقات بابنائك قيام
ينتظرون

ينتظرون نفحة الرحمة والرافة لنفوس ضعيفة ... الكافة وبرجون
فك الاسير وجبر الكسير فاغفر لمن ركبتهم الذنوب وحبستهم العيوب
قال الخير ابك اللهم والشر قضاؤك اي مقتضيك قبل الشرور موجودة
بالعرض فان الذي يكون خيره غالبا على شره ينبغي ان يكون موجودا والا
لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شر كثير وانت خبير بان ذلك
انما يستقيم على راي الحكيم واما على مذهب المتكلمين الذاهبين الى ان جميع الخيرات
والشرور انما يوجد باختيار الله تعالى وارادته مثلا الاحراق الحاصل
عقيب النار ليس حصوله الا بل الله تعالى اختار خلقه عقيب مماسة النار
واذا كان حصول الاحراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى واراد
فكان يمكنه ان يختار خلق الاحراق عند ما يكون خيرا ولا يختار عند ما يكون
شرا نعم لو كان الله سبحانه وتعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار
على ما هو مذهب اهل الحق لتم هذا والاولى ان يقال ان الشرور الواقعة
ليست شرورا بالنسبة الى نظام الكل بل هي خير بالنسبة اليه والى الفاعل
وانما هي شرور بالنسبة الى الجزئيات انت متصف بالمجد السني وانا
النواسيت اي الناسي ليس بالانسانية الاشتغال بل هم اقل من ذلك
باركي الذكر اي الشرف والكمال وهو الاتصال المذكور بينبوع النور
ولا تنظر الى قصورهم وتقصيرهم بتلطيخ انفسهم بالقاذورات
التعلقية واد فع السوء والتعلق بالامور الدنية البدنية و
الرذائل الظلمانية الردية المانعة من السعادات الاخروية
ووفق المحسنين الطالبين للكمالات الحقيقية والممدين لهم وصل على
المصطفى واله اجمعين قال الشارح في تفسير الآل لعل مراده العارفون

وانما سمي ناسا لانه نسي الانس السابق فباعتبار الانس انسان وباعتبار النسيان ناس

بالحفظ الوضعي ... ليشمل السابقين عليه زمانا واللاحقين به واقول
هذه مضحكة او سفسطة بل قرمطة والكل منه ليس بعجب ومن العجائب
ما قرره في حواشيه من ان امثال جالينوس وفيثاغورس من ال محمد
هذه الرسالة هياكل النور الهيكل في الاصل البناء العظيم كما
صرح به المص ويطلق على البدن تجوزا والهيكل بيت النصارى وبيت
الاصنام ومن هاهنا يظهر وجه اطلاقه على البيوت التي فيها الطلسمات
التي هي هياكل للكواكب التي هي ظلال للانوار ولهذه المناسبة اطلقها
المص على الرسالة الموزعة على الاقسام السبعة التي هي عبارة عن
العبارات او الالفاظ المظروفة للمعاني التي هي الانوار وربما يطلق الهيكل
على صحائف بعضها مصحف او رقى وتعاويذ مرقومة محفوظة للمنفعة ومصلحة
قدس الله نفوس القابلات والعقول الهاديات الهيكل الاول
اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الاعراض لا يكون مقصودة بالاشارة بل عدوا
ذلك من خواص الجواهر فلا يكون المقصود بالاشارة الحسية الا جوهرا
محسوسا وهو منحصر في الجسم عند المص ولذلك قال كل ما يقصد اليه بالاشارة
الحسية فهو جسم وله طول وعرض وعمق لا محالة قال الشارح والمراد
بما يقصد اليه ما يقصد اليه لذاته بالامكان وفسر الاشارة الحسية
بالامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه وقال انك اذا اشرت
الى شيء اشارة حسية خيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما
او سطحا كان ذلك الامتداد جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد
سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليه فرسم لحركته سطحا وان كان
نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسم لحركتها خطا وما تخيل الاشارة
الحسية

صرح الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس بل انما يدرك بالعقل بعد الاحساس
بعوارضه ولو كان للجبل صورة في الحس وللمقدار صورة اخرى لكانت
ذات الجسم محسوسا والحاصل ان الحاصل في الحس ليس الا صورة اللون
والجسم الجزئي مدرك للحس بواسطة لا بمعنى ان هناك ادراكين بل الادراك
الواحد متعلق باللون الجزئي اولا وبالذات وهو بعينه يتعلق بالجسم ثانيا
وبالعرض فالصورة الحاصلة هذه بالحقيقة صورة العوارض على النحو
الذي هي حاصلة في الجسم واما ذات الجسم وحقيقته مدركة بالعقل واما
الجسم الجزئي من حيث هو جزئي فلا يدرك الا بالعوارض لان العقل لا يرتسم
فيه صورة الجزئي المادي والحواس لا يرتسم فيها الا صورة المحسوسات
هذا هو الكلام الذي تدل على قواعدهم ولصعوبة الاشكال ذهب بعضهم
الى ان علم النفس بمقدار الجبل في هذه الصورة بطريق التفتيش بمعنى ان النفس
تحدس ان صورة هذا القدر الحاصل في الخيال لم يكون مقداره في الواقع
ورده بعض افاضل المتاخرين بان علمنا بالمقدار الواقعي انما هو بطريق
المشاهدة لا بطريق القياس والجواب ان حصول الحال الكبير في المحل
الصغير انما يستحيل اذا كان حصولا خارجيا وهذه الحصول حصول
ظلي والحاصل ان الممتنع حصول الكبير بحسب الخارج في الصغير واما
حصول الذهني في الصغير فلا يمتنع وهذا كما ان حصول عين الحرارة في
الذهن يمتنع واما حصوله الذهني فلا وحصول عينها في محل صورة
البرودة ممتنع لا حصولها الذهني في محل صورة البرودة وملخصه ان
امتناع حصول الكبير في الصغير من لوازم الوجود الخارجي لا الوجود
الذهني ولا الماهية من حيث هي ونزيده تفصيلا ونقول مقدار الجبل

الخيالي لا يقدر الخيال وانما يقدر الجبل فيه لانه انما حصل في الخيال على وجه القيام بالجبل
على انه لو حصل في الخيال مجردا عن الجبل القائم يلزم تقدره به لان تقدر الجبل
الخارجي من لوازم وجود المقدار في الخارج والجبل المقدر به موجود في الخيال
بوجود ظلي ولا يلزم مساواة الحال الذهني بحسب مقداره الذهني للمحل بحسب
مقداره الخارجي وكون الحلول سريانيا انما يقتضي انقسام الحال بانقسام
المحل ومساواة الحال من قبل الحصول في مقدار المحل بل كون مقدار المحل عينه
مقدار الحال وصورة الجبل من حيث الحصول في الخيال متقدر بمقدار الخيال
وهو من هذه الحيثية لا يزيد عليه والادراك لا يتعلق به من هذا الوجه بل من
حيث هو في نفسه وهو في نفسه متقدر بالمقدار العظيم والتقدر بالمقدار الصغير
انما عرض له من قبل المحل والنفس لا حظ الحاصل في الخيال الا على وجه الحصول في الخيال
حتى يلاحظه كالصورة المنقوشة فيه بل يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن
اللواحق المكتنفة له بحسب الحلول فيه فان يلاحظ على هذا الوجه يلاحظه كما
هو في نفسه لا كما صار بواسطة العروض في المحل واقول قوله نحن اذا راجعنا
وجداننا لم نجد فينا حال تخيل الجبل الا صورة وجدانية متقدرة بمقدار الجبل الموجود
في الخارج كلام لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ من البين ان الحال
في المحل لا يمكن ان يكون اعظم من محله وهل ذلك الا كما قيل انه قد سئل عن بعض
ارباب الوساتيق الذي يتعلم علم الرمل حين امتحانه عن خاتم فضة اخفي عنه
في الكف فقال في كفك شيء صلب ابيض فيه ثقبة فتحير فيما هو فقال اذن هو رحى
بل هذا اعجب منه لان الكف من الجبال اكبر والرحى من الجبل اصغر ثم ليت شعري
بانه ما يذكر ان يحس لكل واحد من هذه الثلث اي الجبل والمقدار والنسبة
صورة على حدة ويكون جميع تلك الامور المباينة صورة واحدة كيف ولو كان كذلك
لما جاز



لما جاز زوال بعض تلك الصور عن الحس دون بعض ثم قوله ولذلك صرح
الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس لا يتفرع على سابقه اعني قوله اما الجبل الخارجي
فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يمكن القوة الجسمانية من تجريده عن اللواحق
المادية اذ هو يدل على ان الجسم يتخيل بمقداره فيكون محسوسا قطعا غايته
ان لا يكون محسوسا وحده فكيف يتفرع قوله ولذلك صرح الحكماء بان
الجسم ليس بمحسوس على انهم لم يذهبوا الى ان الجسم غير محسوس بل ذهبوا
الى انه ليس مبصرا اوليا وصرحوا بانه مبصر ثانوي فيكون محسوسا
لا محالة ثم لا يذهب انه لو كان لجميع الثلاثة اعني الجبل والمقدار والنسبة
صورة وحدانية في الحس كما ذهب اليه لزم ان يكون ذات الجسم محسوسا بها
كما ان المقدار والنسبة محسوسان بها وقد صرح بخلافه وقوله وهو بعينه
يتعلق بالجسم ثانيا وبالعرض مناف لما نقل عن الحكماء آنفا من ان الجسم ليس
بمحسوس لانه اذا تعلق ذلك الادراك الحسي متعلق باللون اولا وبالذات
بالجسم ثانيا وبالعرض لصار الجسم محسوسا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة
ثم في قوله والجواب الحق ان حصول الحال الكبير الى آخره بحث لانه لما سلم
ان الصورة الحاصلة في الخيال من الجبل متقدرة بمقدار الجبل يلزم حلول امر كبير بمقدار
الجبل في محل صغير واستحالة ذلك من اجلى البديهيات وليس هذا نظير الحصول
صورة الحرارة وصورة البرودة في الذهن كما توهم لان المجيب لا يسلم ان
الذهن يصير بقيام صورة الحرارة حارا وبقيام صورة البرودة باردا فلم يلزم
من اجتماع الصورتين فيه اجتماع الحرارة والبرودة الذي هو الخلف ولو
سلم ان حصول صورة الحرارة في الذهن يقتضي كون الذهن حارا
وحصول صورة البرودة كونه باردا لم يسمع منه الجواب المذكور ولا نحوه.

الفرق بين حصول الصورة وحصول العين وهو نفسه يسلم ان صورة الجبل هي
في الخيال متقدر بمقدار الجبل فيلزم لا محالة حلول الحال الكبير في المحل الصغير
الذي هو الخلف ولا ينفعه كون الحصول ذهنيا فتدبر وتبصر وقوله فمقدار
الجبل الخيالي الى قوله مما اوردناه عليه تقوية ظاهرة لانه لما لم يبق الخيال كان
الخيال باقيا على مقداره الصغير ولما تقرر صورة الجبل الحاصل فيه كان الصورة
الحالة فيه كبيرا لا محالة فيتضح حلول امر كبير في محل صغير اتضاحا ظاهرا ثم قوله
وصورة الجبل الى قوله وهو متقدر بالمقدار العظيم يقتضي ان يكون مقدارها
مساويا لمقدار الخيال لا يزيد عليه بسبب الحالة فيه ويلزم ايضا ان يكون
مقداره كبيرا مساويا لمقدار الجبل لان له هذا المقدار في نفسه فيجتمع فيه
مقداران متنافيان بسببين واجتماعهما كيف ما كان بديهي البطلان
واختلاف السبب ليس من الحيثيات التي تصحح اجتماع المتنافيين على ما نص
عليه العلامة المحقق الشريف وكان هذا الشارح لجلالته سمع لفظ الحيثية
ولم يعرف موضع استعمالها واستعملها فيما لا ينبغي سببها كما اورد في المثنوي
حيث قال: آن يكى در وقت استنجا بگفت ... كه مرا با بوى جنت دار جفت
گفت شخصى نيك ورد آورده‌اى ... ليك سوراخ دعا گم كرده‌اى
ورد بينى بايدت اى ذوفنون ... ورد بينى را تو آوردى بكون
هذا ما لخصنا الآن في بيان مفاسد ما ذكره من الهذيان في معارضة
اعاظم الزمان وان كان كلامه حقيقا بالاعراض دون الاعتراض ثم الشارح
بطول سلامته لما ورد عليه ما اوردناه من الايراد اراد رده فافاد
قائلا ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فممنوع لانه حال
حال حلوله في الخيال صغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول
الكبير

الكبير حال صغره فيه فليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير من كان بالذات
لان هذه الصورة المدركة بالذات كبير اذا وجد في الخارج ثم قال في ذكرت
ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون مقدارا معينا مساويا
للجبل الخارجي وهذا اشارة الى دليل دال على مساواة مقدار الجبل الذهني
للجبل الخارجي وتوضيحه ان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال واذا
لم يكن المقدار الذي للجبل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا
مساويا للمقدار الخارجي للجبل وهذا المعترض حذف هذا الدليل واعترض
بما لا يتفوه عاقل واما قصة الرمال فان المشهور نسبة ذلك وامثاله
الى بعض اولاد الصدور بشيراز وهو ابن المولى صدر الدين كان صدرا
للسلطان السعيد شاه شجاع والحكايات عنه من هذا القبيل مشهور على انه
لا شك انه كما يكون في البلاد ذا الكبر بله وعقلا كذلك في الرساتيق لكن مثل
هذا بالذين انحرفت امزجتهم واحترقت اخلاطهم بسبب فساد السنة
الضرورية اولى فليتفحص انهم ومن هم واقول لعمرك انا اردنا انه يلزم
عليك من كلماتك مما نقلناه وتركناه لمزيد سخافته ظاهرا جدا لا تشنيع
على امثالك ابي جلالك والمنع بعد ذلك مكابرة لا يليق بحالك وكانه لم
ما قررته لك آنفا في خيالك فاشتد استبدادك بما بنيا في مقالك ثم
الذي يعتده الترديد الذي ليتبين به ان صورة الجبل حال كونه في الخيال
صغير وظاهر ان هذا مع انه مخالف لما مضى مما حققته انفا لا يدفع
الشبهة اصلا ويرد عليه ما اوردناه اولا فانك لو رجعت عما اصررت عليه
من ان الجبل حال كونه في الخيال كبير على ما حققت وقررت مرارا و
اخذت واعدت تذكارا وتكرارا لزم عليك ضرورة ان لا يكون

المدرك بالذات كبيرا او كون تلك الصورة كبيرة على تقدير وجودها في الخارج
مما لا ينفعك اصلاح خيالك الى ما وجدت الدليل الذي ذكرته فيما بلغ
الى اولا من فوايدك ولعله لم يبلغ الآن ايضا فانه ضعيف سخيف جدا ولا
يفيد شيئا اصلا والملازمة التي هي مبناه ممنوعة باطلة قطعا فانا لا نسلم
انه لو لم يكن المقدار الخيالي كليا لزم كونه مساويا بالمقدار الخارجي ما الحكم
انضافك على ان كلامك مع ما فيه من مخالفة اوايل العقول مناف لما يفيد
الترديد الذي اوردت انفا ثم ان النسبة الذي افادها في قصة الرمال غير
مناف لما حكيناه فلعله كان من اولاد الروساتيق من قرية دوان او ما
يقربها وقد تصدر بشراذم ومثل هذا يقع كثيرا في كثير من الازمنة الغاسقة
كما نرى ثم ان فساد الاسباب المستندة الضرورية باهل الروساتيق سيما
الدوانى الاراذل منهم البق والانحراف كما يكون من الاحتراق والحرارة
كذلك يكون من فرط الغلظة والفجاجة والجمود نحو البرودة والنضاضة
وربما يجتمع الانحرافان في واحد او صدر من جهتين اما نعرف الذي غلبت عليه
البلادة والبلاهة والغلظة والجمود نحو الفجاجة فاشتهى التشبه بالاصحاب
الاذكيا فتبادر الى البلادة فاحرق شيء مما فيه ثم انحرف ثانيا من جهة اخرى
مع بقا البلادة والجاهلية الاولى فليتفحص عن هذا ماذا احاله بقى
جلاله ام زال كماله وقد يجاب عن شاير ادلة المنكرين بان حصول
حقايق الاشيا في المحال يوجب اتصافها واما حصول صورها و
اشباحها فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو الصور والحق انه ليس
بحق عن المحص فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشيء الذي ادركته
مطابقا له في الماهية والا لم يكن ادركته كما هو وفي هذا المطلب ابحاث
كثيرة

المشهور
ما لا يتجزى في الوهم مطلقا وما خصصته بالمتحيز بالذات على ما هو
وقد صرح في بعض المواضع على ان هذا الدليل يدل على امتناعها
ايضا والشارح ترك الدعوى على عمومها وذكر في الدليل ما يخصصه
بما في المشهور وقرره بما لا يخلو عن مناقشة وغفل عن ان زيادة
التخصيص في الدليل دون الدعوى يوجب زيادة الاشكال
ثم قال الشارح وما قيل من ان اللازم ان يكون لها نهايتان لا اختلاف لديها
فاسد لا لما قيل من ان النهايتين يجب اختلافهما في المحل واللازم اتحادهما
في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة واللازم من قيام النهايات
بالجسم انقسامه في الخارج فيلزمه كون الجسم منقسما الى اجسام غير متناهية
واقول اختلاف النهايتين اما بان يكون لهما محلان في الخارج واما
بان يكون لهما محل واحد لكن فيه من جهتين ولو خص بالقسم الاول
كما حسبه لم يترتب عليه قول المجيب واللازم اتحادهما في الوضع وح لا يرد
عليه ما اورده فلا قصور في الكلام بل في فهم المرام ومن العجايب الذي
ليس منه بعجب انه لم يتفطن بذلك مع انه انتحل عن بعض الفضلا ما يتعرب
منه كثيرا وقرره في قوله بل لان النهايتين ان اتحدا في الوضع لم يكن ما منه
الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى وان اختلفا لزم الانقسام الوهمي هذا
ومما حسبه دليلا على اتحاد محل النهايتين ان جز الجسم جسم فلا جز اولى
من جز في كونه محلا وفساد هذا ابين من الامس واظهر من الشمس
ومما ينا سب هذا المقام ان بعض العلما استشكل القول باتحاد محل النهايتين
وقال لو كان الامر كذلك لزم انعدام نقطة راس المخروط مثلا عند تفريق
عضايه وان البديهة لتشهد ببقائه بحاله واجاب عنه الشارح في حاشية التجريد

اه
وقال انا اذا اخذنا قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه قلنا و
بان التفريق ليس اعداما لما يلزم انتفا النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها
قايما بذلك الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سوا جعل محله
القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكله ليس مشكلا على شيء من
مذهبي الاشراقيين والمشائين واقول كيف يجوز ان يكون الجز المفروز
من القاعدة جز المحل نقطة الراس مع جواز ان يكون كل جز من
جزئي المخروط في بلد اخر وح اذا انعدم الجز المفروز من القاعدة
وبقي الجز الاخر فان بقي نقطة الراس لزم بقا الحال مع انعدام المحل
وان تبدل بنقطة اخرى لزم ان يكون انعدام جسم في بلد مغيرا للنقطة
الكاينة في بلد اخر والتزام ذلك سفسطة على انه يلزم ح خلاف البديهة
الذي ذكره المستشكل ايضا ثم ان الشارح اورد في هذا المقام كلاما مشهورا
هو ان الدليل الذي اشار اليه المصحح وجازم يدل على انتفا الذي لا يتجزى الا
في جهة او في جهتين وهما الخط والسطح الجوهريين فثبت ان الغير المتجزى
ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل الاشارة
الحسية فهو منقسم في الجهات الثلث ثم بعد ايراد هذا الكلام المشهور
حكم بان المنقسم في الجهات هو الجسم لينتج ما في صدر الكتاب واقول
هذا حكم بلا بينة فانا لا نم ان المنقسم في الجهات هو الجسم الا يرى ان كثيرا من
الاعراض والجواهر منقسم في الجهات حسب انقسام الجسم وليس بجسم وبالجملة
حصر ما يقبل الاشارة الحسية في المنقسم في الجهات وحصر المنقسم في الجهات
في الجسم غير بين ولا مبين من شيء من ما مر وما مر في صدر الكتاب من ذلك
وانما قرر في نفسه ان القابل بالذات للاشارة الحسية جسم وهذا كما اشرت اليه
فاسد

فاسد في نفسه غير لازم مما اوهم لزومه منه اعني قوله ما يقبل الاشارة
الحسية منقسم في الجهات فان القابل للاشارة الحسية اعم من الهيولى
والصورة المنطبعة والبعد المجرد والجسم وكثير من الاعراض فان ادعى الكلية
في قوله المنقسم في الجهات جسم منعناه وان ادعى الجزئية لم ينتج ما مر في صدر
الكتاب والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم منها
وله وجوه كثيرة مذكورة في الكتب منها حجة المتوسط وانتفا الدائرة
ولزوم ما يشهد الحس بكذبه الى غير ذلك وقد يستدل على ابطال
مذهب النظام بانا نفرض جسما مولفا من اجزا متناهية ولحجم متناه
بالضرورة والجسم المولف من الاجزا الغير المتناهية متناه ايضا لاستحالة
لا تناهي الابعاد ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزا يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزا الى الاجزا لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى
متناه ونسبة الاجزا الى الاجزا نسبة متناه الى غير متناه فيكون بنسبة
المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف واعترض عليه
بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان
يكون نسبة المؤلف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد ومن الجايز بل
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
لجواز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي يوجد في المقادير دون
الاعداد فلا يوجد مثله في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا وقال
الشارح في حاشية التجريد ان قلت لما كان زيادة اضعاف الحجم على اضعاف
الحجم مع زيادات اضعاف الاجزا على اضعاف الاجزا وكذا النقصان
والمساواة فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزا الى الاجزا

المصادرة التي ختمها اقليدس في صدر المقالة الخامسة في كتاب الاصول
قلت الذي ذكره اقليدس انما هو في المقادير دون الاعداد واما
الاعداد المتناسبة فقد عرفها في صدر المقالة السابعة واقول في
كل من السؤال والجواب خبط اما في السؤال فلانه ان اراد انه يلزم من
كون ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء ان يكون زيادة اضعاف الحجم على اضعاف
الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فاللزوم ممنوع
لان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر وليس
الاضعاف مع الاضعاف زيادة ونقصانا ومساواة اذ لو كان كذلك
لكان نسبة الزاوية الى الزاوية كنسبة الوتر الى الوتر بحكم المصادرة
المذكورة وليس كذلك فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي
الساقين القائم الزاوية الى الزاوية وليس نسبة وترها الى وتر
القائمة بالتنصيف بالشكل الحادي وان اراد انه يلزم المحبة المذكورة
من امر آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر في صحته وفساده وبالجملة معية
الاضعاف فيما نحن فيه غير بين ولا مبين من كلامه ولا بد له من بيان
وبرهان ولو سلم النظام ان اي زيادة باي وجه كان يفيد زيادة
حجم امكن بيانه بوجه وح يتوجه عليه منع استلزام المعية في الامور
المتجانسة للتناسب وبين ان النظام لا يلزمه وذلك الالتزام
ولا يخفى ان هذا ليس ابعد من الطفرة وتفكك الرحى واما في الجواب
فلان بعض الحمقاء صرح بان هذا الحكم شامل للاعداد ايضا ثم في
قوله واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها الى آخره مناقشة ظاهرة
ثم ان ما نقل عن الشارح في توجيه كلامه يدل على انه لم يحقق معنى المصادرة المذكورة

فليتحرر ذلك لئلا يتشوش افهام المتعلمين بكلامه فنقول ان كل اربعة مقادير
يكون بحيث اذا اخذ اي اضعاف امكن مما لا نهاية لها وللاول والثالث
متساوية المراتب وللثاني والرابع متساوية المراتب وكانت الاوليان
معا ابدا اما زائدتين على الاخريين واما ناقصتين عنهما واما مساويتين
لهما اي ان كان اضعاف الاول زائدا على اضعاف الثاني كان اضعاف الثالث
بالنسبة الى اضعاف الرابع كذلك وكذلك ان كان ناقصا او مساويا
بشرط ان يوخذ على التوالي اي ينسب اضعاف الاول الى اضعاف الثاني واضعاف
الثالث الى اضعاف الرابع لا بالعكس فهي متناسبة ولا يخفى ان ما ذكره
الشارح من الشبهة شديد الشبه بالحكاية المشهورة وهي ان رجلا ترحمنا
ضعيفا يدعى بعثمان اخذ حية عظيمة اضعفها البرد واسقطت
قواها فكان يلعب بها حتى اشرق عليها الشمس فانتعشت واشتدت
وعضت فذهب الصاحب فاذا افاد فيها صادف شيعيا كان بينهما
عداوة قديمة واخبره عن حاله وقال خذ لي هذه الحية حتى عثمان فقال
الشيعي انظروا اي رجل يزاول اي صنعة ثم يا مراي شخص الى اي عمل
باي قسم فاقول انظروا معاشر العلماء والفضلاء ان اي ذكي يشتغل
باي علم ثم يتكلم باي كلام على اي رجل في اي مقام فان علو شارح التجريد
ودنو كعب هذا الشارح ظاهران واورد على النظام ايضا انه لو كان
الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية لما صح قطعه بالحركة اذ قطع نصفه مسبوق
بقطع نصف نصفه وهكذا الى غير النهاية واجيب عنه بان قطع الاجزاء الغير المتناهية
في الزمان المتناهي انما يكون محالا لو لم يكن الزمان ايضا مؤلفا من اجزاء
غير متناهية واما اذا كان على ما ذهب اليه فلا لان الزمان والحركة المتناهيين

اذا كانا مركبين من اجزاء غير متناهية كالمسافة المتناهية يكون هناك قطع
مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان كذلك واقول
فيه نظر اذ للاعتراض ان يقول لا يصح انقضاء الزمان حتى يمكن ان ينقطع فيه مسافة
فان ساعة من الزمان لا يصح انقضاؤها الا بعد انقضاء نصفها وهكذا الى غير
النهاية وقيل ما يرد على النظام يرد على الحكماء ايضا فيه بحث **الهيكل**
الثاني في النفس الانسانية واحوالها من تجردها وتصرفها في قواها
وبقائها وابطال تناسخها وفيه مقدمة وفصول المقدمة ان النفس تطلق
على معان شتى والمراد بها ههنا هو المدبر للبدن المتصرف فيه او الكمال
الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتحرك بالارادة ويدرك
الكليات او القوة التي بها صار البدن حيا بل انسانا على ما يستفاد
من كلام بعض القدماء وفيه ما فيه قال الحكماء الموجود اما ان يكون حالا في
الموضوع وهو العرض او لم يكن حالا فيه وهو الجوهر وارادوا بالموضوع
المحل المتقوم بنفسه وبعضهم فسروا الحلول بالاختصاص بوجه يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واقول يلزم على هذا
التفسير ان يكون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض
وينتقض ايضا بكثير من الصور وقيل حلول شيء في شيء عبارة عن كونه ساريا
فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا
او تقديرا ومع ذلك يكون ناعتا له قال السيد العلامة في حواشي التجريد
ذلك ينتقض بحلول الاطراف في محالها فان الاشارة الى الطرف غير الاشارة
الى ذي الطرف واجاب عنه بان الاشارة الى الطرف الاشارة الى ذي الطرف
فان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هو طرفه واقول انه منقوض
بالاعراض

بالاعراض الغير السارية وايضا يلزم على هذا التعريف ان يكون المكان حالا في المتمكن
اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة
الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما حققه السيد قدس سره فالاشارة الى المكان
اشارة الى المتمكن ومع ذلك ناعت له اذ المعرف قال المراد بالناعت ما يمكن ان
يشتق منه اسم يحمل على المحل وهو المتمكن اللهم الا ان يقال المراد بقوله بحيث يكون
لا يمكن تبايتهما فيها وفيه ما فيه او يقال الاشارة الى الطرف لا يكون اشارة
الى ذي الطرف مطلقا والكلام من الطرفين محال بل نقول ينتقض تعريف الحال
بالمحل وبالعكس لا يقال المحل انه في الحال ولا المكان انه في المتمكن لانا نمنع ذلك
كيف وقوع ذلك من مواضع اطلاق في على انهم فسروا في ههنا بالاختصاص
والشيوع المذكور بين اللهم الا ان يخصص معنى في او يبين وينصب قرينة
على التخصيص او التعيين او التقييد ولا يذهب عليك ان قوله ومع ذلك
يكون ناعتا لا يخرج المحل ولا المكان كما اشرنا اليه حيث لم يحصل بما اورده
في تفسير الاختصاص الناعت ما يوجب خروجهما ونظم من ذلك ان تفسير الحلول
بالاختصاص الناعت مطلقا محل بحث ونظر وينتقض بكثير من الصور اللهم الا ان
يخصص والجواب بالتشبث بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره غير تام
ولو كان فغير عام ثم انه يمكن ان يجاب عن النقض بالمحل والمكان بان المراد من
على ما مر ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نسلم ان المتمكن مشتق من
المكان والمجسم من الجسم الذي هو محل بل المتمكن ماخوذ من التمكن والمجسم من التجسم
ولكن فيه ما فيه ثم ان الشارح اورد في بعض تعليقاته ان التحقيق ان الاشارة
الى الجسم عين الاشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى سطحه عين الاشارة
الى السطح الذي هو المكان لانطباقه عليه وبالعكس فالاشارة الى كل من المكان والمتمكن

اشارة الى الآخر اقول هذا التحقيق حقيق بان يضحك عليه فانه يلزم منه
ان يكون الاشارة الى الارض الاشارة الى السما وهذا كما ترى ثم قال الحكما
الجوهر اما مفارق في ذاته وفعله فهو العقل او في ذاته دون فعله
فهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او حالا
وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم وقال الشارح في حاشية التجريد
يرد على تعريف الجسم بمجموع الهيولى والصور النوعية فانه داخل في المركب من
الحال والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة
الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين والجواب عنه باعتبار الوحدة
في المقسم فان التقسيم الى اجناس الجواهر ومجموع الصورتين ليس له وحدة
حقيقية بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانهما ماهية جنسية وكذا مجموع
الهيولى والصورة النوعية فان ماهيته المتحدة بالوحدة الحقيقية هو
مجموع الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان
الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية ولما كان هاهنا التقسيم الى
الاجناس لم يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين وانى اوردت عليه في
بعض تعليقاتي ان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تحل في الهيولى
الاولى فيحصل منهما ما سماه القوم جسما مطلقا والصورة النوعية تحل
في الجسم المطلق وهو الهيولى الثانية فيحصل منهما جسم مخصوص كالنار
حسب ما حقق في مظانه فلا يرد النقض بما ذكروه اصلا وما ذكره
في الجواب منظور فيه اما اولا فلانا لا نسلم ان التقسيم الى الاجناس فانهم
صرحوا بان النفس مدبرة للبدن وهو عرضي بالقياس الى النفوس فكيف
يكون جنسا لها وظاهر ان مفهوم الصورة والمادة والجسم والعقل على

ما بحث

ملحوظة للاعيان العلما مقبولة عند اشراف الفضلا بل هو خبيئة عن جميع
العقلا حتى عقلا ولابنه التي اشتهارها بها بما اشتهر وبخ وتحولا الحي
عضوها علي اذا رضيت عني كرام عشيرة فلا زال غضبانا علي لئامها

الفصل الاول في اثبات تجرده اي تجرد النفس يعني المدبر للبدن المتصرف فيه
او اهمد المعتبين الاخيرين اللذين اشرنا اليهما اولا انت لا تغفل عن ذاتك
ابدا وتغفل عن جز من اجزا بدنك الا وتنساه احيانا ولا تدرك الكل الا بالاجزا
فهي حال نسيان جز من جملتك الاجزا لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت هذه الجملة
او شيئا منها ما كان يبقى شعورك بذاتك مع نسيانها قال الشارح حاصل
البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات ولا شي من البدن واجزائه
مشعور بها في جميع الاوقات فالنفس ليست بالبدن ولا شي من اجزائه واقول
فيه نظر اما اولا فلانه يمكن اجرا الدليل بعينه في ان الشاعر بالذات غير النفس
اذ معنى النفس هو المدبر للبدن وربما نغفل عنه فكلما كان جوابكم فهو جوابنا و
ثانيا فلانه ان اريد بالكبرى ان البدن واجزائه غير مشعور دائما بمفهوم من المفهومات
حتى مفهوم انا فهو ممنوع وان اريد انه ليس مشعورا به بمفهومات مخصوصة مثل
القلب والدماغ والكبد والبدن فمسلم لكن اللازم منه غير مطلوب و المطلوب
غير لازم كما لا يخفى ومما ينا سب المقام ان الشارح قال في حاشية التجريد المشهور
بين القوم ان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن ولي فيه نظر لان
علم النفس بذاته حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة
العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالعلم الحضوري هو ذاتها المخصوصة
لا وجه من وجوهها فان قيل الحاضر بذاتها هو النفس الشخصية والمدرك
بالوجه هو مطلق النفس قلنا اذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب

كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف
المشخصات اذ ح يتنبه النفس للذاتي المشترك واقول فيه نظر اما
اولا فلانتقاضه ما ذكره بالعلم الجبلي بما ذكره بعينه فيه مع كثرة الاختلاف
في ماهيته ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن كذلك وكذا كثير من الكيفيات
النفسانية واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كانت الجزئيات مدركة بذواتها
من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا وانما يكون كذلك لو كانت الاجزا العقلية
اجزا للهوية في الخارج حتى اذا كانت الهوية على الوجه الذي في الخارج
معلوما يلزم العلم باجزائه العقلية ومن الجائز ان يكون الهوية على الوجه
الذي في الخارج معلوما بالذات لا بالعوارض بديهية مع ان ماهيته
العقلية نظرية كما في كثير من الروائح والطعوم وقوله لا حاجة في تعقل كنه النوع
الا الى حذف المشخصات انما يستقيم في صورة يكون ادراك الجزئيات
بذواتها مستلزما لحصول الماهية النوعية مقيدا بالمشخصات حتى لو حذف
المشخص يثبت النوعية واما اذا لم يكن كذلك فكلا واما ثالثا فلان
قوله يتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات لا يستلزم فيضان
جميع الذاتيات بل ما هو بديهي منها ولا جميع ما هو بديهي منها بل ما يكون
موجبا لاستعداده القريب هذا وينبغي ان يعلم ان تحرير الدليل الذي
اشار اليه المص ليس ما ذكره الشارح وتقريره يحتاج الى مجل اوسع
ثم الشيخ بعد ما اشار الى الدليل صرح بالنتيجة وقال فانت وراء هذا
البدن اي فانت شي غير مقارن بهذا البدن فكلامه الملتقى بظاهره تام
ولا حاجة له الى تتميم كما اشار اليه الشارح حيث زاد الاجزا فقال انت
وراء هذا البدن واجزائه طريق اخر يدلك ابدا في التحلل والسيلان

لانه اذا انت

لانه اذا انت الغاذية بما يأتي من الجز الغذائي ان لم يحل من بدنك
العتيق اي الاجزا الحاصلة قبل ورود الجديد نعظم بدنك جدا وليس
كذلك ولو كنت انت هذا البدن او جزءا منه لتبدلت انانيتك كل
حين وما دام الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك واجزاؤه
اقول فيه نظر لانه ان اريد بقولكم اجزا البدن في التحلل والسيلان ان
كل واحد من اجزا البدن كذلك فهو ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل عليه
وان اريد به ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن اللازم منه المط فانه يجوز ان يكون
النفس ذلك البعض الغير المتحلل وتحقيق الحق في هذا المرام مما لا يحتمله المقام
قال الشارح هاهنا بحث نفيس وهو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم
المغتذي ساعة فساعة بانعدام شي منه وحدوث شي آخر ويلزم منه ان لا يكون
النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من بقا موضوع يتبدل عليه افراد
المقولة التي يقع فيها الحركة وصرح الشيخ في المطارحات بنفي الحركة الكمية وقال
بل الحركة انما هي بالحقيقة حركة اينية واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة
كمية على دليل اخر غير ما لزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو بتخلل
بعض الاجزا في الجسم وللاجزا الاولية مقدار باق بحاله قد انضم اليه مقدار الاجزا
الواردة فليس هاهنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى
جسم اخر ذي مقدار والذبول انما هي بتحلل بعض الاجزا من الجسم وانفصاله عنه
فليس فيه نقص مقدار جسم واحد بل الاجزا الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل
عنها جسم آخر له مقدار فلا يجري الامر فيهما عن حركة بعض الاجزا الخارجة الى اجزا
الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزا الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات
حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزا الاصلية

زادت عند النمو على ما كانت قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في
منافذها وتشبهها وأما في الذبول فتقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة
وفصل القول فيه بعض المتاخرين فقال ان كان اتصال الزايدة بعد الداخلة
بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب والا فالامر
كما قال المورد الثاني في الحركة في الكم ثم قال اقول ان الجسم النامي ليس متصلا
واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسايط
في الممتزجات كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على
تقدير التنزل فلا بد ان ينعدم المتصلان ويحدث جسم آخر متصلا في نفسه كما
حقق في موضعه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهو مستلزم ايضا
لانتفاء الحركة الكمية وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المواصلة التامة فذلك
لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يوجد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزايد
قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة هذا كلامه بعبارته واقول التحقيق
الكلام في هذا المقام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان الجسم المخصوص كهذا الفرس
شخص واحد طبيعي له مقدار واحد في كل حين من احيان وجوده وكما انه يجوز
ان يتصل بعض الاجسام الذي تركب منها الفرس من العظم واللحم والعصب
وغيرها ببعض آخر بحيث يصير المجموع امرا واحدا طبيعيا كذلك يجوز ان يصير مقادير
تلك الاجزاء مقدارا واحدا لذلك الامر الطبيعي والمعنى بالمتصل الواحد في
هذا المقام هذا المعنى لا ما لا يكون مركبا من الاجسام واذا عرفت ذلك
فقوله الجسم النامي ليس متصلا واحدا في حيز المنع فانه متصل واحد بهذا المعنى
ولا ينافي ذلك تركيبه من الاجسام وانما ينافيه الاتصال بمعنى آخر على ان كلام
المفصل المحقق على تقدير الاتصال وصدقه لا يتوقف على تحققه وكذا قوله

فلابد

فلابد ان ينعدم المتصلان ممنوع فان الاتصال بالمعنى المقصود ههنا
لا يستلزم الانعدام وانما يستلزمه الاتصال بمعنى آخر الا ترى ان العظم
في البدن متصل بالجسم بهذا المعنى ولا يوجب ذلك انعدامهما وكذا قوله
فينعدم الجسم بالنمو فان بقاء هذا الفرس المتشخص مثلا في جميع احيان
وجوده ضروري وله في كل حين مقدار واحد هو جميع مقادير الاجسام
التي هي اجزاؤه فاذا انضاف اليه الجزء الغذائي صار مقدار المنضم والمنضم
اليه جميعا مقدارا واحدا له فالتبدل في مقداره لا فيه قال العلامة القوشجي
في شرحه للتجريد لكن النمو والذبول حركة كمية وموضوعهما باق بعينه فان زيد
الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه
زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقدارهما
وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن والهزال فان موضوعهما واحد
متشخص ثم قال وقد ذكر كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب
السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو الى ان الباقي في النامي بعض
المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعنى انه تزايد في
مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها لا المادة فحصل مجموع اعظم مما كان اولا
اعني المادة الباقية وهذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل
الموضوع بزوال شخص وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع واقول لا نسلم ان
ذلك تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو بل تصريح باثبات الحركة الكمية فيه حيث اثبت موضوعا
واحدا متبدل المقدار ولو كان المراد نفيها فاي حاجة الى اثبات هذا ويؤيده ما ذكره
في الفصل الذي نقل الشارح عنه حيث قال والباقي في هذه الحالة التي هي النمو
هو الصورة النوعية وكذا يؤيده ما ذكره في الفصل الثالث من المقالة الثانية

من الفن الاول من طبيعيات الشفاء حيث قال في جواب الشبهة التي نقلناها في ابطال
الحركة في القوة واللاقوة والصلابة واللين والذين قالوا ان الموضوع ليس واحدا
للصلابة واللين والقوة واللاقوة فينتقض عليهم في النمو والذبول فهما حركتان
وكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما نعني بالموضوع في هذه الاشياء طبيعة
النوع وعبارة عديدة من الشفاء والنجاة صريحة بان النمو والذبول حركتان كميتان
بل بين كونهما حركتين وابطل قول مبطلي ذلك القول في كثير من كتبه ونص على ذلك
ايضا كثير من تلامذته كبهمنيار والمعصومي وابو عبيد والخيامي في تصانيفهم
ولم يرد ببقاء نوع الصورة ما حسبه هذا الشارح من ان بقاءه في ضمن افراده
اما اولا فلان نوع المادة ايضا باقية في ضمن افرادها فان الغذاء ما لم يصر مشابها
للمغتذي لم يتصل بها فان بقاء النوع في ضمن الافراد مشترك بين المادة والصورة
فكيف حكم ببقاء احدهما بهذا المعنى دون الآخر واما ثانيا فلان الشجر الصغير
مثلا اذا كبر يعلم ضرورة انه لم يتبدل الى شجر آخر بل هو بعينه الشجر الذي كان صغيرا
فيكون النوع بالشخص باقيا لا في ضمن الافراد ثم الشارح بعد ذلك اعترف بما ذكرنا
به وقال قاتهم ولان الاشياء تتبين باضدادها قال انما اطنبنا الكلام في
هذا المقام عسى ان ينتفع بذلك اولو الافهام ثم اعلم ان الفصل الذي نقل الشارح
عنه لا يناسب كتاب السماء والعالم والرئيس المحقق ما ذكره فيه وانما ذكره في
كتاب الكون والفساد وفي مواضع عديدة من هذا الفصل صرح بان النمو
حركة هذا ما حضرنا الآن فلنرجع الى ما كنا بصدده وقوله كيف يكون عين البدن
ويتحلل البدن وليس عندك منه خبر فانت تجوز ان هذه الاشياء اي البدن
واجزاءه طريق آخر لادراك انت شيئا الا لحصول صورته عندك قال في المطارحات
اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فان لم يحصل فينا امر ولا يحصل وعلى الثاني اما

ان يزول

اللذين

اما ان يزول عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك
وبعده محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة وجودية
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي
لا يكون انتفاء ما ليس بشيء قال الشارح الاولى في هذا الشق ان يقال فينتهي
الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد
منها انتفاء ادراك حاصل قبله واقول لزوم الادراكات الغير المتناهية مم بل اللازم
ان يقال يلزم على هذا التقدير ان لا يكون له ادراك اصلا وقد فرض خلاف ذلك
بيان الملازمة ان زوال الامر مسبوق لوجوده قطعا فلو كان الادراك زوال
ادراك يكون هذا الادراك ايضا زوال ادراك آخر وهكذا الى غير النهاية فكان
حصول كل واحد من هذه الادراكات موقوفا على ان يسبق عليه ادراك آخر
منها حكمه حكم الادراك الاول فما دام كذلك كيف يتحقق ادراك منها ثم قال ان
كان الادراك انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي بعقبه ان كان انتفاء للادراك
السابق عليه يتعين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء
يستلزم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك
الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات السابقة
عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا لما يسبقه بمرتبتين
وهو ثالث وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا واقول ان اراد
بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم الى آخره تحققه في الوجود فالاستلزام
مم فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء عدما ضرورة ان انتفاء
انتفاء عدم يستلزم عدما لا وجودا وما نحن فيه كذلك فرضا وان اراد
بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجودا

او عدما لم يلزم من تحققه وجوده ولم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنفي
وفي هذا المقام كلام لطيف وعليك باستخراجها والتفطن بها وعلى الثاني
وهو ان يكون انتفاء صفة عن الادراك فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية
يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك للشيء لتحصيل لا
انتفاء ولجد الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان
نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في
الاعيان مدركا وما يسبق علم شيء على وجوده وبالجملة لا بد من وصول اثر في النفس
فاذا كان للشيء وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك
له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من هذا الوجه وان طابقه من جميع الوجوه
التي هو بها فحصل الادراك به كما هو هذا كلامه وشنع عليه الشارح بانه افتاغ
واورد عليه الايرادات المشهورة المذكورة في كثير من الكتب منها انه لم لا يجوز
ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع
المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل
جار على ان للمفهومات نحوا آخر من الوجود اما انه في الذهن فلا انه على ذلك
التقدير فلا يلزم وجوده الا في مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانية او
فلكية واما ان كل معلوم موجود في نفس عالمة فلا تم الدليل عليه واقول المستدل
ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك
بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا ضرورية وتلك الحالة الحادثة اما ان يكون
صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان يكون زوال صفة موجودة عنا
اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ
عند عدم حصول صفة موجودة وعدم زوالها لا تغير حالنا بحسب الوجود الخارجي

ضرورة

ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول
التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري فبطل الثالث والثاني ايضا
بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع وجدانه ادرك ان الادراك
ليس زوالا واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء لتحصيل لا انتفاء ولجد الانسان
الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطال هذا الشق بوجوه
اخر لكنه مبنية على مقدمة مشهورة مسلمة هي ان النفس ليس لها صفات
غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان لما لا يخفى على ارباب
العرفان واذ قد بطل الاخيران فبقي الاول حقا فثبت ان الادراك
حصول امر في المدرك اما انه حصول فظاهر واما انه في المدرك فلانه حالة
مؤثرة مغيرة له كما اشرنا اليه اولا ولما اشار اليه بقوله ليس وجوده في الاعيان
الخ ثم النسبة التي توهمها الشارح ان لم يكن زوالا ولا حصولا كان باطلا
لما بين به فساد القسم الثالث وان كان زوالا كان فساده بما ذكره
في الشق الثاني وان كان حصولا لزمه لازم الشق الاول مع ان الاضافة
عند المص وجمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين ليست موجودة
محققة ثم السؤال الذي صوره بقوله فان قلت هو الدليل المشهور المذكور
بعد وهو انا نحكم على ما لا وجود له في الخارج والحكم يستدعي وجودا وما
ليس في الخارج فهو في الذهن ويورد عليه في الكتب ما ذكره بعد قوله
قلت ويجاب عنه بان الغرض اثبات نحو آخر من الوجود سواء كان في
قوانا او غيرها وتسميته ظلوليا فانا لا نعني بالوجود الذهني الا هذا النحو من
الوجود سواء كان في قوة من قوانا او في المبادي العالية او في غيرها
لكن هذا الجواب لا يتاتى هيهنا كما لا يخفى ثم قوله فلا يلزم وجوده الا في

مدرك ما ليس بشيء وحصر المحل في المدرك مما لا يدل عليه دليل اصلا على تقريره
وتوجيهه غاية ما في الباب ان يكون الحال مدركا ولا يلزم من هذا كون المحل
مدركا وبينهما بون بين على الاحتمال الذي ابدعه ومنها انه على تقدير ان
يكون زوالا للادراك امرا آخر فلم لا يجوز ان يكون زوالا للادراك حضوري لا يكون مسبوقا
بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا ان يكون الادراك
الحضوري كذلك واقول الادراك الحضوري كما تقرر في موضعه انما هو
ادراك النفس ذاتها وصفاتها وظاهر انه يمتنع ان يكون الادراك الحصولي زوالا
لادراك النفس ذاتها وصفاتها وصفات النفس ليست غير متناهية على ما قيل
في الشق الاخير فلا يكون هذا ايرادا آخر على انه يمكن ان يقال الكلام في كل ادراك
مسبوق بعدمه حصوليا كان او حضوريا ليتبين انه كل ادراك حادث يستدعي
حصولا الا ان الحاصل في الحضوري ماهية المدرك بنفسها وفي الحصولي مثاله
المطابق ومنها انا لا نسلم انه لا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما
يلزم ان لو كانت في قوة النفس ادراكات غير متناهية وهو ممنوع واقول
انا نعلم بديهة ان في قوتنا ادراك كل مرتبة من مراتب الاعداد وهي غير
متناهية وقد تقرر ان العلم لكل شيء زوال صفة اخرى فيلزم ان يكون فينا
صفات غير متناهية حتى يمكن زوالها وقد اعترف بذلك اللزوم في قوله
وانما يلزم ان لو كانت في قوة النفس ادراكات غير متناهية وظاهر ان
ذلك اللزوم مم فان لزوم صفات غير متناهية للنفس بالفعل [illegible]
المستحيل غير بين ولا مبين فان الادراكات الغير المتناهية بالقوة
لا يستلزم الا صفات غير متناهية بالقوة فظهر ان اللزوم الذي سلمه
مم غير مسلم والملزوم الذي منعه غير مم فهو بسلامته سلم ما يستحق المنع

ومنع

ومنع ما لا يستحق منع المستحق عن حقه على ما هو عادته فافهم انشاء الله وتوضيح
الكلام في المرام ان غير المتناهي ربما يطلق بمعنى اللايقف وربما يراد به
المعنى المشهور والمص اراد بغير المتناهي في قوله وعلى الثاني هو ان يكون
زوال صفة عن الادراك يكون للنفس صفات غير متناهية المعنى المشهور
وحسب ان كون النفس قوية على ادراكات غير متناهية بالمعنى الاول
يستلزم تحقق صفات غير متناهية بالفعل بالمعنى الثاني بناء على اقتضاء
نسبتها الى كل من تلك الادراكات وظاهر بين ان ذلك اللزوم غير
بين ولا ظاهر بل هو ممنوع على ما اشرنا اليه آنفا فلا يرد على كلامه الا
منع هذا اللزوم ولا يرد منع الملزوم اعني كونها قوية على الادراكات
الغير المتناهية ولا منع بطلان اللازم بناء على جواز عدم ترتب تلك
الصفات فانهم قرروا ان اتصاف النفس بصفات غير متناهية دفعة
مطلقا محال وسنقرر البتة ويعرف عن قريب بان الامور الغير المتناهية
مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية مرتبة وصرح بان غير المتناهي
مطلقا محال بناء على استلزامه لغير المتناهي المرتب فلعل الشارح
حمل غير المتناهي في الادراكات على المعنى المشهور حتى منع على ما يشعر
عليه عبارته وفيه ما فيه وغفل او تغافل عما قرر في رسالة اثبات الواجب
وسيقرر من ان غير المتناهي مطلقا محال فمنع الاستحالة المقررة
ثم يرد على المص ما اشرنا اليه ويمكن توجيهه بوجه وللكلام من الجانبين
مجال ثم لما كان ابطال هذا الشق بهذا الوجه جدليا والمقدمة الماخوذة
مشهورة مسلمة عند الخصم لم يكن لاحتمال هذه المناقشات نفع بين
وجدان المستدل اشار الى ابطال ذلك بوجه آخر بقوله ثم الادراك

الخ ثم لما كان باقي الايرادات التي اوردها معلوم الجواب بما قررناه تركناها
وما اشتغلنا بعبادته فما طولنا الكتاب بها والمشهور في الاستدلال
على هذا المطلب اخر الاما ذكره المص في المطارحات وتقرير الدليل
المشهور انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية
والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت صفة
الشئ فرع ثبوته واذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان فثبت القول
بالوجود الذهني واعلم ان المنكرين للوجود الذهني استدلوا بانه لو كان
للاشيا وجود في الذهن لزم حصول المقدار العظيم في المحل الصغير عند
تصور الجبل وايضا يلزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند تصور الاستقامة والاعوجاج الى
غير ذلك من الصفات المضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشيا
في المحل يوجب اتصاف المحل بها واجيب في الجواب عن الاول ان الحاصل
من الجبل العظيم في ذهننا ثلث صور فالجبل في الذهن غير متصف بالعظيم
واورد الشارح في بعض تعليقاته كلاما عجيبا لا باس بنقله مع الاشارة الى
فساده لئلا يفسد عقايد المبتدين بافتتانه قال لحق اخار اجعنا
وجدانا انا لم نجد فينا حال تخيل الجبل الا صورة وجدانية متعددة بمقدار الجبل
الموجود في الخارج وليس فينا للجبل صورة ولمقداره صورة وللنسبة
اليه صورة اخرى والقول بحصول تلك الصور فينا مع عدم شعورنا الا بصورة
وجدانية سفسطة ظاهرة نعم العقل ينتزع من هذه الصورة الخيالية
الجبل الكلي والنسبة بينهما واما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقدار
ولا يمكن القوة الجسمانية من تجريده عن اللواحق المادية كالكم والكيف وذلك
صح

كثيرة لا يليق ايرادها ههنا وانما طولنا بذكر ما ذكرنا من نقل كلام الشارح
وابطاله لئلا يزل اقدام الافهام بهذا الكلام الهايل الذي ليس تحته
طايل فلنرجع الى ما كنا بصدد شرحه ونقول تقرير هذا الطريق من الطرق
الدالة على تجرد النفس وتحريره ان العلم انما هو بحصول الصورة فيك وتلك
الصورة يجب ان يكون مطابقا لذي الصورة والا لم تكن عالما به وعقلت
معاني كثيرة مشترك فيها كثيرون كالحيوانية فانك عقلتها على ان يستوي
نسبتها الى الفيل والذبابة فصورتها عندك غير ذات مقدار لانها
لا تطابق الصغير والكبير وفيه بحث اما اولا فلانه لما جاز ان يكون صورة
واحدة مع ان لها حقيقة واحدة ولا مقدار لها مطابقا للحقايق المختلفة
المتقدرة بالمقادير المختلفة كصورة الحيوان للفيل والذبابة بالمعنى الذي
ذكره الشارح فهو ان يكون الحكم المقارن لتلك الصورة صادقا فلم لا يجوز
ان يكون الصورة التي لها مقدار مخصوص بواسطة محلها مطابقا للصغير
والكبير بالمعنى المذكور والحق ان معنى المطابقة ليس ما حسبه الشارح واما
ثانيا فلانه لم يلزم من الدليل على ما فهم الشارح وحسب انه ذكره في
المطارحات ان يكون كل علم بحصول صورة فيحتمل ان يكون العلم بالكليات
بدون حصول صورة وح لا يتشفى ما ذكره وبالجملة ذهب بعضهم الى ان الكليات صورة
غير مقدارية حاصلة فيك فمحلها منك ايضا غير متقدر وهو نفسك الناطقة
ولو كانت هذه الصور منطبعة في جرم لزمها وضع خاص ومقدار خاص لان
ما لا ينقسم لا يحل في جسم متقدر هذا اذا كان الحلول حلول السرياني
اعلم ان في الدليل انظارا كثيرة ظاهرة وتقريره بوجه يندفع عنه جميعها
لا يسعه المقام فلنعرض عنه وبالجملة ظهر مما تلوناها عليك من الدلايل ان نفسك

غير متقدر وهو امر وراء البدن فنفسك غير جسم اذ كل جسم متقدر ولا جسمانية
ولا يشار اليها لتبريها عن الجهة اذ ليس لها جهة خارجة عن البدن وذلك
ظاهر وقد علمت انه ليس في البدن وكل جسماني فهو منقسم وفي جهة فهي احدية
غير منقسمة الى الاجزاء الخارجية الغير المتمايزة الا بحسب التعقل كالهيولى
والصورة ولا تحتاج اليه القوى والبدن فهي صمدية اذ الصمد المحتاج اليه
لغة وليست لها اجزاء متباينة في الوضع فلا يقسمها الاوهام اصلا
يحتمل ان يراد بالاحدية الصمدية المنسوبة الى الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد
ولقد ورد النسبة في التنزيل في مواضع منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحي
ومنها قوله في حق المسيح انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها
الى مريم وروح منه ومنها قوله قل الروح من امر ربي وفي تفسير الشارح خطا لا يخفى
التكرار من وجوه لا يقال النفس ان كانت داخلة في البدن كانت جسما او
جسمانية وكذا ان كانت خارجة لانا نقول لما علمت ان الحايط لا يقال له اعمى
ولا بصير فان الاعمى لا يقال الا على من يصح ان يبصر فالباري والنفوس الناطقة
وغيرهما مما سياتي ذكره ليست جسما ولا جسمانية فهي لا داخلة ولا خارجة
ولا متصلة ولا منفصلة اذ التقابل بين الداخل والخارج والمتصل و
المنفصل تقابل العدم والملكة وكل هذه من عوارض الاجسام فتنزه
عنها ما ليس بجسم فالنفس الناطقة جوهر اما على ما ياتي فلانها نوع
الانسان واما على ما هو المشهور عند الجمهور فلما قرروا من انها غير
حال في محل ولا محل له لا موضوع له فيكون موجودة لا في موضوع
ولا نعني بالجوهر الا هذا واما الشارح فقد بين جوهريتها بان كل احد
يعلم بالبديهة انه قايم بذاته فليس عارضا لامر اخر واقول هذا بيان
عجيب

عجيب معجب وفي هذه الافادة اضاعة لاصل الدليل وابطال التجرد اذ
لا احد ان يقول كل احد يعلم بالبديهة انه جلس وقام ودخل وخرج و
تحرك وسكن الى غير ذلك من خواص الاجسام فيكون دليل التجرد
فاسدا والدعوى باطلا بمجرد ما ماهو ولا يتصور ان يقع اليها الاشارة
الحسية من شانه ان يدبر الجسم ويعقل ذاته بذاتها والاشيا الخارجة
اي المغايرة لان لا ينافي ما توهم عند تصورها وفايدة هذا القيد التصحيح
بالاحتراز عن العقول بوجه اخر فانها لا يعقل الاشيا بصور حاصلة فيها
على ما ذهب اليه المص فان قلت العقول خارجة عن قوله من شانه
ان يدبر الاجسام قلت خروجها بذلك لا ينافي خروجها بهذا القيد فان
كثيرا ما يخرج امر عن تعريف بقيدين على ما هو المتعارف المشهور
ومن الجايز ايضا ان يكون مجموع القيدين مخرجا للعقل فما ذكره من انه
ليس لهذا القيد فايدة احترازية محل بحث ثم ما ذكره من ان حصول
الصورة في النفس اخص خواصها ممنوع ثم ما حسبه من ان التدبير
بتقريره من خواصها محل مناقشة على انه لم يظهر بعد بل بعد معنى تحقيق
عدم تحققه في العقول وما اضاف الى المتن بعد قول المص من شانه
ان يدبر الجسم من قوله لحفظ تركيبه وايصاله الى الكمال اللايق به بحسب
الامكان وبه يخرج العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير
بالفعل ليشمل النفس بعد التعلق شمولا ظاهرا لا يغنيه وما حسبه ظاهرا
غير ظاهر بل الظاهر خلافه ثم الاظهر ان ما ذكره المص في هذا المقام بعض
احكام النفس لا تعريفها كما توهمه الشارح فلا حاجة الى شي من هذه
التكلفات فان المعرف يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وبين

الاشتغال من جميع ماعداه كما تقرر في موضعه ثم اشار الى تنبيه اشراقي على تجرد النفس وقال وكيف يتوهم الانسان هذه الماهية القدسية جسما والحال انه اذا اطرب طربا روحانيا يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب عالما ايشاهي

الفصل الثاني

في قوى هذه النفس الثابت بالبرهان وجودها وتجردها وفيه مباحث ثلثه

المبحث الاول اعلم ان النفس لها قوى من مدركات ظاهرة الوجود فان في اثباتها لا يحتاج الى استدلال احتياج القوى الباطنة اليه وما ذكره الشارح من ظهورها باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها غير ظاهر وهذه القوى هي الحواس الخمس المعلومة وجودها فينا يقينا وهي اللمس ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وعوده وذهب بعضهم الى ان الاحساس بالكيفيات الاربع والخفة والثقل اولي والباقي محسوسة تبعا وقيل ان اللامسة قوة واحدة وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او خمس يدرك بكل منها جنس من التضاد بانهم لا بالمحض وتحقيق ذلك ليس من المهمات حتى نتكلم عليه وهذه القوة منبثة في جميع البدن حسب انبثاث الروح الحامل لها الا مايكون عدم الحس انفع له كالعظم والكبد والطحال والكلية والرية والدماغ لايصح بقاء الحيوان بدون اللامسة لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلابد من قوة يميز بها ما ينافيه سبب غلبته ومايضاده ليطلب الاول ويهرب عن الثاني واقول ماذكره لايدل على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة وليتم هذا الدليل على وجودها في النبات بل في الجماد فانها ايضا مركبة من العناصر وصلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها بارتفاعه ثم قال وهذه القوة

القوة يدرك مايؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدركه والا لاجتمع فيه مثلان وهو محال واقول لزوم اجتماع المثلين مم وانما يلزم لو لزم ان تجتمع الكيفية الطارية مع الكيفية الحاصلة وليس كذلك كيف ولو لزم ذلك لوجب ان لاينافي بالمضادة ايضا والا لاجتمع فيه ضدان وايضا ان اراد باللامس العضو هو الظاهر وبين ابطله قوله فيما بعد فعدم التاثر والادراك مم وكذا ماذكره في بيانه اعني قوله لاجتمع فيه مثلان فان كيفية العضو حالة فيه والكيفية الملموسة بل صورتها حالة في القوة اللامسة فلم يتحد محلها فكيف يلزم اجتماع المثلين وليس تكيف الالة بالكيفية الملموسة من شرائط الاحساس بها كما حقق في موضعه وان اريد باللامس القوة اللامسة فقوله لاجتمع فيه المثلان ايضا ممنوع لعدم تماثلهما اما بناء على عدم اتحاد ماهيتهما كما ذهب اليه جمع واما بناء على ان التماثل هو الاتحاد في الماهية ونحو الوجود لا في الماهية فقط كما صرح به السيد ولو سلم فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين بهذا الطريق وانما المحال اتصاف محل واحد بهما كما نص عليه السيد والقوة اللامسة لا تتصف بالحرارة الملموسة ثم قال ولما كان الة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربع فبقدر مايقرب من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه فكلما كان اقرب كان ادراكه اكثر واقول لايلزم من كون الة اللمس مركبة من العناصر ان يكون ذات كيفيات لان العناصر استقرت على كيفية متشابهة في اجزاء الممتزج عند الامتزاج كما حقق في موضعه سلمنا انها ذات كيفيات لكن لايلزم من ذلك ان يكون ماهو اقرب من الاعتدال الحقيقي اكثر ادراكا فانه سيصرح بان القوة الشامة في كثير من الحيوانات قوية

وهي في الانسان ضعيفة مع ان الانسان اقرب من الاعتدال منها اتفاقا فلم لايجوز ان يكون الحال في القوة اللامسة كذلك وان اريد ان مدركاته اكثر عدة لقربه من الاعتدال على مايشعر عليه قوله لكونه تاثره عن الكيفيات اكثر فهو كلام خال عن التحصيل اذ لافرق بين المعتدل الحقيقي وغيره في هذا المعنى فان كلا منهما يدرك مايغايره بناء على ماذكره ومغاير كل منهما مساو لمغاير الاخر والذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية اما بان يغوص ذو الطعم في جرم اللسان بواسطة الرطوبة واما بان يتكيف الرطوبة وما افاده الشارح شكر الله سعيه انها اهم الخمسة للحيوان بعد اللمس فمناسب لغذائه كما لايخفى على من عرفه وفي ساير ما اورده في هذا الباب مناقشات لانطول بذكرها والشم وهو قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويدرك الروائح اما بتكيف الهواء او بوصول اجزاء من ذي الرائحة وقيل لا بل انفعال الهواء وقيل ذلك خطا لان الرائحة يصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لايتحلل منه من الاجزاء ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافة المتباعدة وقد حكى ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى جيفة حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها الجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة ولا في اقل الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وكثير من الحيوانات قوية وفي الانسان ضعيف واعترض على ذلك الشيخ في الشفاء فقال لم لايجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي وليعلم ان المراد بذي الرائحة الجسم المحوث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا ولذلك حكم القوم بان ادراك الشامة

الشامة لايتوقف على مماسة ذي الرائحة وبهذا يظهر ان اضطراب الشارح في هذا المقام مبني على عدم تحصيله لمعنى كلام القوم والسمع وهي منطبعة في باطن الصماخ وهي مشعر الاصوات والكيفيات القائمة بها كالحروف والحركات بتوسط الهواء الحامل لها والبصر ومحله الروح المصبوب في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتين من مقدم الدماغ المنتهيتين الى العينين واختلف في كيفية الابصار فالطبيعيون ذهبوا الى انه بانطباع صورة المبصر في البصر وبعض اخر الى انه بخروج الشعاع وقيل بالاستدلال وقال المصنف انه بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي مافيها رطوبة صافية صقيلة شفافة مرآتية فيقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فيدركه النفس مشاهدة وقال ارباب الانطباع الباصرة مدركة للالوان والاضواء بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبتين الجليديتين وتادي صورة واحدة الى الملتقى وذلك التادي ضروري والا لروى الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه في كل واحد من الجليديتين وقال الشارح اقول هذا منقوض بالسامعة واقول الفرق بين الصورتين انا نعلم باختبار حال الاحول ان حضور الصور المتعددة عند الباصرة يستدعي تعدد المرئي بخلاف السامعة فان اختبار حالها يستدعي ان لايؤثر تعدد الصورة ووحدتها في وحدة المسموع اذ لو فتح ثقبتي الاذن بعد سدها لايتعدد المسموع الواحد قطعا فلو كانت في الجليدية قوة لوجب تعدد المرئي اذ الصورة منطبعة فيها واللازم منتفي فالملزوم مثله فظهر صورة الاستدلال وعدم توجه النقض والفرق بين الصورتين والم في ذلك الفرق من الحكم المظنونة على غيرهالها ولابك تركنا التصريح به ثم ان النقض ليس له كما توهمه قوله اقوا لما ذكره القرشي

قال المولى نفيس الدين في شرحه للموجز بعد قوله قوة الابصار موضوع في الموضع المشترك والالروى الشى الواحد شيئين قال المص يلزم على هذا ان يسمع الشى الواحد شيئين لان كل واحد من الاذنين فيها قوة السمع واجاب بان الامر في السمع ليس كما في البصر لان ادراك السمع من جنس ادراك اللمس وكما ان قوة اللمس مشتركة لحصولها في جميع الجلد واكثر اللحم والاغشية كذلك قوة السمع وانما قلنا من جنس قوة اللمس لان ادراكها انما يكون بانفعال حاستها عن تموج الهواء كانفعال حاسة اللمس عن الملموسات اقول وهذا الجواب لا يجدى لانا ننقل الكلام الى حاسة اللمس ونقول يلزم على هذا ان يدرك الشى الواحد باللمس اشياء كثيرة لتكثر قوى اللمس باعتبار محالها واهل العرف والقياس ينازع في الجواب وجوه اخر من النظر والصواب ان هذا الجواب غير صواب ثم توهم الشارح ان الفارابي وافق المص في رسالة الجمع بين الرايين وانكر الشعاع والانطباع واقول لا يخفى على من يطالع تلك الرسالة ويطالعه فهم لا حطالعة وهم ان الفارابي لم ينكر جنس الانطباع بل انكر انطباعا مخصوصا يكون مع الاستحالة كيف وقد صرح في اكثر من كتبه بان الحق هو الانطباع ثم المص لما فرغ من عد القوى الظاهرة شرع في تفصيل القوى الباطنة وقال وقوى اى للنفس قوى مدركات باطنة باعتبار محالها او مدركاتها كما هكذا ذكره الشارح واقول فيه نظر اذ مدرك بالحس المشترك ما يرتسم في الحواس الظاهرة وهي امور ظاهرة قد حكم بان وصف الحواس بالظاهرة باعتبارها فكيف يصح الحكم بان وصف الحس المشترك بالباطن باعتبارها ايضا كالحس المشترك الذي محله مقدم التجويف الاول من الدماغ ومدركه جميع مدركات الحواس الظاهرة فهو بالنسبة الى الحواس كحوض ينصب فيها انهار خمسة وهو الذي يشاهد صورة المنام معاينة لا على سبيل

لا على سبيل التخيل قال الشارح ومقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها وصح به في غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك بالخيال وقال في الالواح واما الخيال فلا شك فيه بما يتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات فيدل على ان صور جميع المحسوسات ستحضر زمانا ومثله في الاشراق وكلام غيره مشعر بخلافه كيف والخيال حافظ للصور فلا يكون مدركا لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيلة دايما واقول قوله مقتضى هذا ع بل اللازم ان القوة المدركة للصور المشاهدة في المنام لا على سبيل التخيل هو الحس المشترك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مدركا لها على سبيل التخيل ايضا الا يرى انه يدرك الصور المشاهدة والمتخيلة في اليقظة عند الجمهور كما سيجئ وفي تصريح عبارة الالواح بان الخيال مدرك الصور المتخيلة تامل فان لفظ يتخيل ان كان لازما فلا تصريح بما ذكره اصلا وان كان متعديا يحتمل ان يكون مبنيا للمفعول او ح لا يدل على ما ذكره كما لا يخفى وقوله لو كان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيلة دايما ع ولم لا يجوز ان يكون للادراك شرط مثل توجه النفس والتفاتها كما ذهب اليه جمع قال المص في الالواح واما الحس المشترك فيظهر بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينة في المنام فانه لو كانت المشاهدة بالخيال كان كل متخيل مشاهدا وقال الشارح اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركهما لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك وانما يرا اى معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة واقول هذا انما يتم اذا قيس الصور المشاهدة في المنام اليها اذا ذكرت في اليقظة واما اذا كانت المقايسة بين تلك الصور اذا كانت مشاهدة في المنام ومتخيلة فيه ايضا فلا يتم ما ذكره اصلا ولينبغي عبارة الالواح والاشراق ما يدل على ان الكلام لا

بالمقايسة الاولى دون الثانية ثم قال انا نتذكر ما احسسنا به من الصور بعد غيبتها ادراكا على سبيل التخيل فلا بد من انحفاظها في قوة ما والا لم يكن ادراك تلك الصورة بعينها واسنادهم التحليل والتركيب الى المتخيلة لا ينافي اسناد ادراك الصور اليها بل يهما يستلزمه واقول ان اراد بقوله والا لم يكن ادراك تلك الصورة بعينها انه لم يكن المدرك متذكرا فهو ع لم لا يجوز ان يكون مثل تذكر الكليات وان اراد به انه لم يكن الصورة الاولى بشخصه بل مثله من نوعه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ع وتوضيح ذلك ان عدم بقاء الصور الشخصية لا يوجب امتناع تذكره وكما ان تذكر الكليات ليس بانحفاظها في قوانا بل بفيضانها مرة اخرى من المبدأ الفياض الخالي عن الصورة كذلك يجوز ان يكون تذكر الجزئيات وتخيلها بفيضانها من المبدأ لا بانحفاظها في قوانا وقوله واسنادهم التحليل والتركيب الى مع انه غير مربوط بهذا المقام ع فان القوم يطلقون القوة على مبدأ الاثر ولا يجوزون ان يكون امر واحد من جهة واحدة مبدأ للاثرين وان كان ذلك من جهتين فح يكون قوتين فلا يصح عندهم اسناد التحليل والتركيب والادراك الى قوة واحدة ولو جاز ذلك فلم لا يسند الحفظ والادراك التخيلي لئلا يرد الاشكال ومن الحواس الباطنة الخيال وهو خزانة الحس المشترك اى يبقى فيه الصورة بعد زوالها عن الحواس ومحله مؤخر البطن الاول ومنها اى ومن الحواس الباطنة القوة الفكرية المرتبة في البطن الاوسط من الدماغ وهي التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط اى استنباط الصنايع والعلوم قال الشارح والنفس قد يستعملها بواسطة القوة العقلية وقد يستعملها بواسطة القوة الوهمية وانت خبير بان استعمالها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان يستعملها اولا في جزئيات

الصور

الصور والمعاني فينتزع بها منها المشخصات ويأخذ النفس بالقوة العقلية الكليات او بان يحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدركة بها فانها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلة في ادراك الكليات كما عرفت واقول ذكر بعض الافاضل هذين الوجهين على سبيل الاحتمال وما ادعى حصرها والحصر الذي اضاف اليه الشارح ع وكذا قوله لا تصير بنفسها آلة الخ اذ لا يبعد ان يكون القوة الجسمانية آلة لتركيب الامور المدركة لتلك الامور حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها ومعنى استعمالها في الفكري ان النفس يقوم بها بعض ما فيه الاشتغال الفكري على بعض اخر ولا محذور في ذلك اصلا ومنها اى ومن الحواس الباطنة الوهم ومحله اخر التجويف الاوسط وبه يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وهو الذي ينازع العقل في قضاياه قال الشارح ان قلت الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في احكامه والمنازعة انما تتصور لو كان له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان لا شئ من الحواس بحاكم ونقل عليه ان الشيخ في الشفا اطلق الحاكم على تلك الحواس قال فيه ايضا في صفة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية واقول ظاهر ان الحاكم هو النفس فاني اعلم ان المدرك المصدق لقيام زيد كيف لا وهم جعلوا المدرك نفسا والحواس كلها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة كونها آلة للحكم فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم حكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن

والجزم واد فی مراتب التصدیق هو الظن فلا یکون لها التصدیق بل لها الحکم
التخیلی مثل ما لنا فی القضایا الشعریة وذلک کاف فی الافعال الاختیاریة
ولا حاجة الی الظن والجزم فما اشتهر من انه لابد فی الافعال الاختیاریة من
التصدیق ارید بالتصدیق ما یشمل التخییل ومثل ذلک لا یخفی علی من له ادنی [illegible]
الفلسفة واما من لیس له ذلک فلا یعبأ بشأنه بل لا یلتفت الیه فکل میسر
لما خلق له ثم هذا الحکم فی الحیوانات ایضا انما هو لنفوسهم مجردة کانت
او غیرها فالحاکم مطلقا سواء کان الحکم تخیلیا او عقلیا هو النفس فمنازعة
الوهم العقل انما هو بمعنی ان النفس بها تحکم حکما وبواسطة استعمالها
حکما مخالفا له وهذا کلامه واقول هذا الکلام مختل النظام متطرق فیه من
وجوه الاول انه قد ذکر ان الحاکم والمدرک مطلقا هو النفس والحواس کلها آلات
وفرع علی ذلک ان لیس للحیوانات العجم حکم ولو اقتضی کون النفس المجرد حاکما
فی الانسان ان لا یوجد فی الحیوان العجم حکم لاقتضی کون الحساس فی الانسان
هو النفس المجرد ان لا یوجد فی الحیوان العجم الاحساس ویقتضی کون الحاکم
بالحکم التخیلی فی الانسان هو النفس المجرد ان لا یکون فی الحیوان العجم الحکم التخیلی
واللازم یلزم ذلک فی الاحساس فانی فمن این یلزم فی الحکم الغیر التخیلی الثانی
انه قد حسب ان لنا فی القضایا الشعریة حکما غیر الظن والجزم ولیس کذلک
فان معنی قول القائل الخمر یاقوتة سیالة ان الخمر شبیهة بها ولا شک ان المتکلم
حاکم بهذا المعنی اما جزما او ظنا ویقصد بهذا الاخبار افادة المخاطب
فایدة الخبر کما فی قولهم زید کالاسد غایة الامر انه جعل فایدة الخبر ههنا
ذریعة الی ترغیب او تنفیر وهذا معنی قوله المقصود فی القضیة الشعریة
الترغیب او التنفیر وقوله الخمر یاقوتة سیالة قصد به المبالغة فی التشبیه
کقوله زید

کقوله زید اسد واما الحکم باتحاد الخمر مع الیاقوت فمن البین ان
المتکلم ینکره ولا یقصد افادته وکیف یقصد ذلک ومن المعلوم
ان المخاطب لا یعتقد ذلک ولا یقبله ویعلم انه کذب محض فکیف
یصیر ذریعة الی الرغبة فلا نسلم ان حکمنا بالقضایا الشعریة لحکمنا تساوی
القضایا الا انه نوع آخر غیر الجزم والظن کما توهم هذا الشارح ومثل
هذا التحقیق حقیق بان یذیل بما ذیله به وکل میسر لما خلق له الثالث
انه قرر ان الحکم التخیلی الذی تخیله لم یصل الی حد التصدیق فیکون تصورا
ساذجا لانحصار العلم فیهما واذا کان الحکم المذکور تصورا ساذجا لم یکن
ممانعا للتصدیق ومخالفا لمقتضاه اذ لا ممانعة بین التصور الساذج
والتصدیق فکیف یتصور منازعة الوهم والعقل ومزاحمته ایاه
فی احکامه هذا واعلم ان المنازعة التی بین الوهم والعقل لیس بان
یحکم احدهما حکما مخالفا لحکم الآخر کما حسبه الشارح بل بان یمنع احدهما
عمل الآخر او بان یقتضی احدهما خلاف ما یقتضیه الآخر هذا اذا
لم یعتبر للوهم حکم فظاهر عبارة المص فیما یأتی یابی عن هذا واما
اذا اعتبر فیتصور منازعة بهذین الوجهین وبوجوه اخر حتی
ان المنفرد بمیت فی اللیل یؤمنه عقله ویخوفه وهمه وربما یغلب التخویف
علی التأمین وقضاء العقل اذ للوهم تسلط وریاسة عظیمة وهو یخالف
العقل فی امور غیر محسوسة اذ یحکم فیها باحکام المحسوسات فیغلط
هکذا ذکره الشارح واقول ذلک غلط حسب ما حققه من ان حکم الوهم
لم یبلغ الی حد التصدیق واخره یکون تصورا ساذجا لا محالة ولا یصح
وصفه بالغلط اتفاقا ثم کیف یترتب علی التصور الساذج انکار ما ورا

المحسوسات علی ما اشار الیه المص بقوله حتی ان الذین یتبعون قضایاه ای
یعملون بمقتضی قضائه ورأیه ینکرون ما وراء المحسوسات ولم یتفکروا
ان عقولهم بل اوهامهم وخیالاتهم ونفوسهم لا تحس بل لا تحس من الجسم الا السطح
الظاهر دون سمکه والزواید التی ذکرها الشارح شکر الله سعیه فی هذا
الموضع لیس شیء منها بشیء بل کلها ممنوع وفیها مناقشات ظهورها مغنی
عن التصریح بها ومن الحواس الباطنة الحافظة للمعانی الجزئیة التی یدرکها
الوهم ومحلها مقدم البطن الآخر وهی التی یکون بها ذکر سائر الوقایع
والاحوال الجزئیة واعلم انه فرق بین الذکر والتذکر والشارح لما لم یفرق
بینهما اشکل علیه الامر واعترض علی المص وقال ان للواهمة فی التذکر مدخلا
فنسبته الی الحافظة دون الواهمة لیس بذاک واما الفرق الذی افاده
بین الذکر بالکسر والذکر بالضم فیشعر بعدم تمیزه علی ما لا یخفی علی الناظر
فی ظاهر کلامه هذا وقال المص فی الاشراق اعلم ان الانسان اذا نسی شیئا
وربما یصعب ذکره حتی انه یجتهد عظیما ولا یتذکر ثم یتذکر احیانا ان تذکر
فلیس هذا الذی یذکره فی قوی بدنه والا ما غاب عن النور المدبر بعد
السعی البالغ فی طلبه اقول قد اصاب فی الدعوی اذ الفطرة السلیمة الصحیحة
تحکم بعدم بقاء صورة جسمیة فی قلیل من الروح الرطب السیال زمانا طویلا
ولکن ما ذکره فی معرض الدلیل لا یخلو عن مناقشة ثم الحق ما ذکره ما ذهب الیه
الیه فی ما مضی مما تفردت به لا ما زعم المشاؤن لما عرفت ولا ما ذکره
فی الاشراق من انه عالم الافلاک وتفصیل ذلک وتوضیحه علی رأیه ان
نفوس الکاینات ازلا وابدا محفوظة فی البرازخ العلویة مصورة فیها
دفعة عند ابداعها علی نحو وجد بجمیع هیاتها وحرکاتها وسکناتها فان
الافلاک

الافلاک ابدعت منقوشة بجمیع الکاینات وتلک النقوش موجودة
فی سطوحها المحدبة ولا یحس بالبصر لشفافة الافلاک فما امکن نقشه
فهو منقوش کالانسان ومقداره وخطاطیطه وما لا یمکن نقشه کالروائح
والطعوم فهو منقوش علی وجه آخر کالکتابة حول کل شخص علی ما هو علیه
من الصغر والکبر والنشو والنمو الی اخر امره ولذلک یری الشخص
الواحد فی النوم علی هیئات مختلفة واذا انتفت الشواغل
الخارجیة اطلعت النفس علی النقوش المنقوشة فی الفلک فان
بقی اثرها فی الذکر فلا یحتاج الی التاویل والتعبیر وان لم یبق بل
انتقل الی شیء آخر فیحتاج الی التعبیر والتاویل والانتقال مختلف
بحسب الامزجة والعادات فی شخص واحد سیما فی شخصین والتذکر
من هذا العالم باطلاع النفس علی بعض الصور المنقوشة فیه الذی ادرکه
بعینه او بمثله قبل ذلک کما روی فان کان طویلا عریضا عمیقا یدرک
کذلک ولا یتصور نقش مثل ذلک فی سطح الفلک والمص اورد هذا
مثل ذلک علی القائلین بالانطباع الذاهبین الی ان الصور الحالة فی الذهن
لیست عظیمة قائلا ان المدرک بالذات هذه الصور فلو لم یکن عظیمة
لم یکن المدرک عظیما وان قیل بانها منقوشة فی جرم الفلک لا فی سطحه
وان الفلک ابعاض فی کل بعض منها صورة شیء ما فی هذا العالم موصوف
بجمیع صفاته اشکل الامر من وجوه اخر منها ان تلک الصور ان کانت
منقوشة بجمیع المقادیر التی لها فی زمان وجوده وحرکته بحسب الآنات المعتبرة
فیه بنقوش مختلفة متغایرة غیر متناهیة بالفعل لزم ان یکون جرم
الفلک غیر متناه لانها غیر متناهیة فان الجسم النامی له فی کل آن من زمان نموه

وان لم یدرکه کان الهاما ولعل ان الامور المذکورة یتذکر ویدرکه

متوارا آخر سواء كان التموج حركة كمية او لم يكن وان كانت منقوشة ببعض مشا
منها لزم مع الترجيح بلا مرجح امتناع مذكور مقادير غير متناهية اللهم الا ان يلتزم
ذلك ويقال هناك مرجح غير معلوم وكلاهما كما ترى لا يخلو عن وهن او يقال يجوز
ان يكون منقوشة على اكبر مقاديرها والنفس يتعلق عن تذكره بسائر مقادير
مما يساويها وذلك لامور اخر عقلية وهذا ايضا لا يخلو عن ضعف على ان الروح
يتذكر بها لا انتقاشا وكتابة وايضا ما يتذكر انما يتذكر موصوفة بالعوارض
لا منقوشة حواليه تنقش العوارض ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ
مختص به بمعنى انه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين محالها على ما في
التلويحات والنجاة او لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع على ما يدل عليه قوله
بعد ذلك واختصاصها بمواضعها وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الاشارات
ان محل الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما الجانب الاخير ومحل
الوهم الدماغ كله لكن الاخص منها التجويف الاوسط وسلطان المخيلة في
الجزء الاول من التجويف الاوسط اذ على هذا يتوارد بعض تلك القوى على محل
واحد ويختل ذلك الحس باختلال مع سلامة ما سواه من الحواس ويدرك عرف
تغاير القوى واختصاصها بمواضعها كما تشهد به التجربة واعلم انه ذكر في القانون
بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا يتعرض الطبيب لمعرفتها وذلك لان مضاد افعالها
تابعة لمضاد افعال قوى اخرى مثل التخيل والخيال والذكر الذي سنقوله بعد والطبيب
انما ينظر في القوى التي اذا لحقتها مضرة في فعلها كان ذلك مرضا فان كان
المضرة تلحق فعل قوة بسبب مضرة لحقت فعل قوة اخرى كانت تلك المضرة
يتبع سوء مزاج او فساد تركيب في عضو فيكفيه ان يعرف ان لحوق تلك المضرة
بسبب سوء مزاج ذلك العضو او فساد تركيبه حتى يتدارك بالعلاج ولا عليه ان يعرف

حال القوة



حال القوة التي انما يلحقها بواسطة اذا عرف حال التي يلحقها بغير واسطة
هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا يتمشى في الوهم انتهى كلام الشارح
بعبارته واقول ان اريد بقوله لا يتمشى طريق التجربة في الواهمة انه لا يتمشى
معرفة المحل الذي يختص به الواهمة بالتجربة فهو صحيح ولا اعتراف في كلام الشيخ
بذلك اذ غاية ما ذكر ان الطبيب لا يتعرض للنظر في مضاد افعال القوى
يتبع مضاد افعال قوى اخر ولا يلزم من ذلك انه لا يمكن معرفة محلها من الطب
او بالتجربة وان اريد انه لا يتمشى بالتجربة معرفة المحل المختص بالواهمة فهو
الضائع اذ تبعية مضاد افعال قوة لمضاد قوة اخرى لا يستلزم اشتراكهما
في المحل حتى لو كانت مضاد افعال الواهمة تابعة لمضاد افعال قوى كثيرة كان
محلها محل تلك القوى فلم يكن للواهمة محل مخصوص وان اراد ان التجربة
لا يتمشى في معرفة محل الواهمة مطلقا ففي ذلك اظهر فسادا فانه لا يخفى اما ان
يكون تبعية المضاد لمضاد مستلزما لاتحاد المحل او لم يكن فعلى الثاني اي مانع
من معرفة محل بعض تلك القوى بالتجربة واي عبارة مما نقله يدل على امتناع
تلك المعرفة بتلك الطريق وعلى الاول تمشي ذلك الطريق فيه اظهر اذ في كون
مضاد افعال الواهمة تابعة لمضاد افعال القوى اخرى يدل على ان محلها محلها
وكيفية تجربته ذلك انه لما عرض سوء مزاج لمحل الخيال واختل فعله اختل فعل الواهمة
ايضا فيعلم ان هذا المحل مشترك بينهما وكذا في القوى الباقية ويؤيد
ذلك ما نقله من الاشارات حسب ما فهم وما نقله من القانون فانه
لما كان محلها محل القوى المذكورة وقد علم الطبيب محلها وكيفية اصلاحها
لم يحتج الى معرفة محل الواهمة اذ باصلاح محلها يصلح ثم اقول ان الشارح
الجليل والمجادل النبيل بعد ما حشى وعشى كتاب الاشارات وشرحه

وافاده مراد الملتفت الى معاني الفاظه وقال ما شاء وعبارة الاشارات هذه
الثالثة الوهم واتها الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط و
بين الالة والمحل فرق فان جميع القوى آلة للنفس وليست محلا لها ويؤيد
ذلك ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه حيث قال ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من
الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمله في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها
واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه
في امر هذه القوى واقول قد قال الشيخ قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المركبة بين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانه
واسط الدماغ ليكون له اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا كلام صريح بان
حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومن هنا ان القوة الواحدة بالالة الواحدة
لا يفعل فعلين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف
عن عضو هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعا
وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية
بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها واحدة كيف والمتذكرة
التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخزانة التي موضعها مؤخر
الدماغ وليس بالاتفاق هي الواهمة بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان

مبدأ

مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
فاعرف ان شاء الله تعالى او سل عمن يعرفه المبحث الثاني للحيوانات قوة
شوقية ذات شعبتين منها شهوانية جبلت لطلب الملائم وغضبية خلقت
لدفع ما لا يلائم وهي محركة على انها باعثة وبعدها قوة اخرى محركة يباشر التحريك
منبثة في العضلات تحرك الاعضاء بجذب الاوتار وتشنيج العضلات وارخائها
قال الشارح اعلم ان الحركات الاختيارية لها مباد مترتبة ابعدها عن الحركات
القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
ويليها قوة الشوق فانها ينبعث عن ادراك الملائم والمنافر وهي الرئيسة
الحاكمة في القوى المحركة كما ان الوهم هي الرئيسة في المدركة وقد اثبت بعضهم
بينها وبين المحركة الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة
والكراهة وهي التي تتم بعد التردد وقد نازعه فيه المص وقال الاجماع الشوق
ليس نوعا آخر واقول فيه بحث اما اولا فلان الخيال كما قرر ليس من القوى المدركة
بل من القوى الحافظة واما ثانيا فلاحتمال ان يكون القوة المدركة هي الحس المشترك
بل الظاهر ان اكثر تحركات الحيوانات العجم من هذا القبيل ثم قال اذا تصورنا شيئا
لذيذا عندنا وجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه فربما لا يجاوزه فينادى الى الكف عنه فزاله
وربما يعمل الروية فيجد ان المصلحة في تركه فيحدث فينا ميلا مخالفا للاول داعيا
الى خلافه وربما غلب علينا فكففنا النفس مع بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل
فيه وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه الفعل واقول بقاء الميل الاول المتعلق
بالفعل حال حدوث الميل الثاني المتعلق بالترك واستحالة اجتماعهما معا ضروري
والعجب بل ليس بعجب انه فسر الشوق بالميل وحكم بضرورة استحالة كون الشيء
الواحد مشتاق الفعل والترك معا في حالة واحدة ثم حكم بانه قد يجتمع الميل الى الشيء

مع الميل الى تركه والتفصيل الذي ذكره الشارح في هذا الموضع ليس فيه تحصيل
والايرادات عليه كثيرة تركناها لظهورها فاعرفه وقس عليه كثيرا من المواضع
المبحث الثالث حامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني
وهو جسم لطيف بخاري لطيف يتولد من لطايف الاخلاط في القلب قال
الشارح وهذا الروح للطافتها وشفافتها وقربها من الاعتدال تشبه الاجرام
السماوية الخالية عن الاضداد ولذلك يعرض عليه النفس الناطقة لمناسبتها
للمبدأ ومن ههنا يتفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية هذا ما فهم من
عبارات الحكماء من غير ان يحصل معناه واشتهر بان المعتدل الحقيقي مزاجا
من جنس الحرارة والبرودة متوسطة بينهما وكما ان الاجرام السماوية خالية
عن الحرارة والبرودة اللذين هما الطرفان كذلك خالية عن الكيفية المتوسطة
بينهما فلو كان المتصف بالكيفية المتوسطة مشابها لها في الخلو عن الاطراف
ويكون هذه المشابهة سببا لفيضان نفس عليه كذلك البسايط المتصفة
بالاطراف مشابهة لها في الخلو عن الاواسط فينبغي ان يصير هذه المشابهة
سببا لفيضان النفس واورد ايضا على ما ذكره الشارح ان اللطافة لفظ
مشترك بين التجرد عن المادة وبين رقة القوام وقبول التصغير اللاتي من صفات
الاجسام فلا يثبت المشاركة والمناسبة في المعنى اللطافة بينهما واجاب عنه
بان اللطافة التي هي من صفات الاجسام يوجب المناسبة مع المجردات في
الجملة لكونها انسب بصفات المجردات فان رقيق القوام انسب بالمجرد من
كثيفه وكذا عديم اللون وقابل التصغير والسر في ذلك ان تلك المعاني ترجع
الى سلب قوة ممانعة القسمة واعترض عليه من وجوه الاول ان رقة
القوام وغلظه كلاهما من خواص الاجسام وكما ان الرقة مستلزم لسلب
الغلظة

الغلظة كذلك الغلظة مستلزمة لسلب الرقة فالحكم برجوع الرقة الى السلب
دون الغلظة تحكم الثاني ان الشفافية ليس عدم اللون ولا مستلزما
له فلا يلزم من مناسبة عدم اللون مع المبدأ مناسبة الشفاف معه وهو
في صدد بيان ذلك الثالث ان الجسم القابل للتصغير لو كان بسبب استلزامه
سلب قوة ممانعة القسمة مناسبا للمبدأ الموصوف بذلك السلب
لكان مقابله وهو الجسم الغير القابل للتصغير بواسطة اتصافه بسلب قبول
التصغير الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك ثم اني رأيت في بعض تعليقات
الشارح انه قال في معرض الجواب عن الاعتراض الاول من البين ان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة
فان تلك الكيفية بعدم كونها في الغاية في طرف من الاطراف بمنزلة العدم
ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بعض المحققين
بمركز الدايرة وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذا البرودة
والتوسط غاية نقصان الحرارة والبرودة اذ لا يتصور مرتبة اخرى
يكون غاية نقصان الطرفين من التوسط فانه كلما بعد عن الوسط ازداد
احد الطرفين فالتوسط كالخالي عنهما لانه في غاية البعد كما ان الخالي في غاية
البعد والمناسبة المقتضية هو المناسبة في البعد عن الطرفين هذا كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض اجمالا فانا نقول من البين
ان الواقع في الطرف بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية
الواقعة فيه فان تلك الكيفية لعدم كونها في وسط من الاواسط بمنزلة
العدم ولذلك يعبر عن الواقع في طرف الحرارة مثلا بانه لا بارد ولا معتدل
وعن الواقع في الطرف الآخر بانه لا حار ولا معتدل واما ثانيا فلا

تمنع كون الحرارة المنتقصة مثلا قريبة من العدم كيف وقد حقق في موضعه
ان كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع آخر ولا يلزم قرب النوع الشديد
من الوجود ثم اجاب عن الاعتراض الاول من الاعتراضات الثلثة الواردة
على ما ذكره في جواب الايراد الثاني بان الرقة ضعف في القوام والغلظ شدة
والضعف عدمي بخلاف الشدة وعن الثاني بانه من البين ان الشفاف غير ملون
وعن الثالث بان قبول التصغير ضعف في قوة الممانعة وهو عدمي ولا يخفى
ضعف تلك الوجوه على من له ادنى فطانة فانه ان اراد ان حقيقة الرقة امر
عدمي فهو ممنوع كيف وقد ذهب القوم الى انها من الكيفيات وان اراد ان
بعض لوازمها المحمولة عليها امر عدمي فهب انه لكن الغلظ ايضا كذلك
لجواز ان يقال الرقة شدة تحلل القوام والغلظ ضعف فيه سلمنا انها عدمية
لكن لا ينافي ذلك اختصاصها بالاجسام فان كثيرا من العدميات مختصة
بها كالسكون والعمى وكذا حكم قبول التصغير ثم لا يشتبه على من له ادنى بصيرة
صحيحة بل بصر صحيح ان كثيرا من الاجسام الشفافة الغير الخارجة لماورائها
يكون ملونا بالوان مختلفة والعجب من هذا المجيب المرحوم الظالم المظلوم انه
لشعفه بار تعاء الايراد وشرهه بادراك الاستدراك يغفل عن امور واضحة
فيقع في اغلاط فاضحة ووجه تعلق النفس بالروح ليس مما خيلته او
تخيلته ولو لم يكن الحكمة مصونة عن غير اهلها لعلمناك منها شيئا واعلم ان
الاطباء ذهبوا الى ان القوى يفيض على الروح بعد نفوذه في الاعضاء و
الحكماء الى ان جميع القوى انما يفيض على الروح في القلب ثم يتفرق في
الاعضاء ويظهر منه الافعال فالاعضاء مظاهر الافعال والمص اشار الى
هذا المذهب وقال ويثبت في البدن بعد ان يكتسب السلطان النوري
من النفس

من النفس الناطقة اراد بالسلطان النوري الامر الذي هو مبدأ
الافعال وهو المستفاد من المجرد الذي هو النور وهو القوى و
يحتمل ان يراد بالسلطان النوري القوة الحيوانية التي هي المعدة
لفيضان ساير القوى والكيفية النورية التي ذكرها الشارح خالي عن التحصيل
ثم من العجايب ان الشارح كتب بعد قول المص ويثبت في البدن
قوله بواسطة سريان الدم الذي هو مركبه فيه فانه ان اراد بالدم الروح
فلا معنى لقوله هو مركبه اذ الروح لا يكون مركبا لنفسه وان اراد به
الخلط المشهور فلا نم انه مركب للروح كيف وهو في الاوردة و
الروح في الشرايين ولطف هذا الروح من العنايات الالهية فانه
لولا لطفه ما يسري فيما سرى من المجاري الضيقة كمسام الاعصاب
والعظام هكذا ذكره الشارح وفي سريان الروح في مسام العظام نظر
ثم قالوا واستدلوا على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا
وقعت سدة منعه عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو ويعرض
ما يعرض للميت من التعفن والفساد واقول فيه نظر يدل عليه
الكتب الطبية وهواي الروح مطية تصرفات النفس الناطقة فيها
ويتصرف النفس في البدن ما دام هو على الاعتدال الشخصي اللايق
بذلك البدن المناسب لتلك النفس واذا انقطع الروح وزال
عن اعتداله انقطع تصرفها اي النفس في البدن وهذا الروح غير
الروح الالهي الذي يأتي في كلام النبوات كقول سيد الانام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغيرها ما يأتي في الوحي الالهي كقوله
تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وكقوله انما

فان الكتب الطبية مشحونة بانه يوجد كثيرا من الاخلاط والاوراق شدة مانعة من نفوذ الروح الى تلك الاعضاء من الاعضاء بحيث يختنق تلك الاعضاء عن الروح ولم يعرض لها التعفن و النفساد وايضا ذهب كثير من الاطباء الى ان حامل القوى هي الاعضاء وحصول الروح والحرارة فيها شرط لظهور افعال تلك القوى ه منه رح

المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكقوله
في شان مريم احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا فانه يعني به النفس الناطقة
التي هي نور من انوار الله تعالى الغايبة لا في اين من الله مشرقها لانه موجدها
والى الله مغربها لرجوعها الى الله تعالى لما نطق به الوحي الالهي والمقام يقتضي
بسط الكلام لكن ضيق الوقت يمنعني عن الاطالة والحر يكفيه الاشارة ورب ما
تجد فيما ياتي من كلامنا لذلك توجيها وتنبيها فلا تغفل **الفصل الثالث**
وجماعة من الناس لما تفطنوا ان هذه اي النفس الناطقة غير جسمية توهموا انها
الله الباري تعالى وقد ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد من جميع الوجوه لما
سياتي فلا يشاركه احد في النوع والجنس والفصل والاعراض التي يلزمه من
حيث انه واجب والنفوس كثيرة بالعدد متشاركة في النوع والجنس والى
دليل كثرتها بالعدد اشار بقوله ولو كان نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما بل كل
منهما جميع ما ادركه الاخر ولاطلع كل الناس اي كل واحد من الناس على جميع
ما اطلع عليه الكل وليس كذلك قال الشارح واورد عليه انا لا نسلم لزوم ذلك
ان اريد الادراكات المتوقفة على الالات لكون ادراكها مشروطة بتلك الالات
فلا يدركها الا بها وان اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلانه عدم اشتراك
الكل فيها الا ترى كيف اشترك الكل في علمهم بذواتهم لانه لم يحتج الى الالات واقول
اذا اتحدت النفس في الكل كان جميع الالات لذات واحدة فيكون تلك الذات
مدركة لجميع تلك المدركات بجميع الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا واحدة
كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظاهر واقول ما بعد اقول ليس
كلامه وليس كلامه الا قوله واقول بل ذلك مسطور في بعض الكتب واني سمعته
من كثير من العلماء نقلا عن اكثرها وبعض المتاخرين من معلمي الشارح وانه قبيل

لايليق

لا يليق بالعاقل ان يفتضح نفسه به وانه محل بحث بعد ثم قال لا يقال لما كانت
الادراك بالالات كانت من حيث تلك الالات مدركة لتلك المدركات
فلا يلزم كونها من حيث الالات الاخرى مدركة لها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية
فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون المقيد بتلك الالات من حيث
هو مقيد امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل الة غير مقيد بالالة
الاخرى بالذات ضرورة فرض وجود المقيد بتلك الالات من حيث انه مقيد
فيوجد التقييد ايضا ويكون المركب من الذات وهذا التقييد مغايرا للمركب
منها ومن مقيد اخر بالذات فيتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة
وان اريد بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل
الواحد اذا صدر منه افعال متعددة بالات مختلفة كان هو الفاعل لكل منها الا
يرى ان النفس مدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بالات متغايرة
ومع هذا هو المدرك لجميعها واقول في قوله يكون المقيد بتلك الالات من حيث هو
مقيد امرا اعتباريا نظر اذ لا يخفى على من له ادنى فطانة انه اذا تعلق امر بامر
في نفس الامر كان متصفا بتعلقه ذلك الامر به في الواقع وجاز وصفه و
تقييده بذلك ويكون الموصوف به من حيث انه موصوف به امرا واقعيا
في نفس الامر فالمتحرك من حيث انه اسود امر واقع في الواقع لا انه امر اعتباري
وكذا النفس من حيث انه ذات هذه الالات وكذا في قوله وقد فرضت
متحدة لانه ان اراد بها انها فرضت واحدة بحسب الذات فلا ينافي
ذلك ان يكون لتلك الذات الالات كثيرة بحيث اذا اخذت معتبرة ببعضها
يكون مغايرا لها اذا اخذت معتبرة ببعض اخر منها كيف ولو صار ذلك
سببا لتعددها لكان نفس زيد متعددا الا انها من حيث انها ذايق مغايرها

من حيث انها سامع مثلا وان اراد انها فرضت واحدة بحسب الذات والحيثية
فممنوع كيف وبرهان التوحيد لا يقتضي ذلك ولو حمل على ذلك لا تم الاستدلال
اصلا هذا واشتهر بان ذكره المص انما يدل على امتناع اتحاد نفوس جميع
افراد الانسان لا على امتناع اتحاد نفوس بعضها لجواز ان يوجد شخصان
متساويان في العلم ولكن يلزم منه المط وهو الكثرة بالعدد في الجملة واما اشتراك
النفوس في النوع او الجنس فظ من اشتراك الجوهر الذي هو جنس بينهما ثم الظاهر
ان المص انما يبطل بما ذكره ان ماهية النفس ليس عين الباري واما ان نفسا
معينا لا يكون عينه فلا يتعرض له فالمنكر بظاهره صحيح ولا حاجة له الى تتميم على
ما اشرنا اليه لكن ما ذكرنا اشمل واخصر والاقصر في بيانه ذلك ان يقال
النفس جوهر والباري ليس بجوهر ثم كيف يتسلط قوى البدن الته الا
ويسخره ويجعله رهين شهوات وعرضة بليات في خبط عشوات ويحكم
عليه حركات السموات بتغير احوالها بتغير اوضاعها وجماعة توهموا انها
جزء انفصل منه تعالى شانه وهو زيغ وضلال فانه لما برهن على انه ليس بجسم فكيف
يتجزى ويتقسم ومن جهة فانه بقوة قهرية على جميع الموجودات لا يقدر شي
منها على التاثير فيه وتجزيته وهذا من قبيل الاشراقيات لا من البرهانيات
واخرون توهموا قدمها قال الشارح بدون البدن توهما منه ان ما ذكره
المص في هذا المقام لا يدل على امتناع قدمها مع البدن ولم يعلموا انها لو كانت
كما زعموا فما الذي الجاها الى مفارقة عالم القدس والحيوة والتعلق بعالم
الموت والظلمات ومن الذي قهرها القديم وجبه وكيف سخرها قوى الطفل
الوضيع ثم لما كانت هذه الوجوه اقناعية ما اكتفى بها وقال كيف امتاز بعضها
عن بعض في الازل وتقريره انها لو كانت قديمة فاما ان يكون واحدة او كثيرة

وكلاهما

وكلاهما باطلان اما الاول فلما سياتي واما الثاني فلان تمايزها لا يخلو
اما ان يكون بالمهية او بلوازمها او بعوارضها المميزة المنحصرة في المحل اي المادة
والمكان والفعل والانفعال والهيات المكتسبة من قبل المحل او ما هو بمنزلته ولا سبيل
الى شي منها فان نوعها متفق فلا يجوز التميز بالمهية ولوازمها ولا مكان ولا محل لانه جوهر
مجرد ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن
وقطع التعلق عنه فلا يجوز التميز بالعوارض المنحصرة فيها وفي هذا الحصر نظر وانما
قلنا انه لا فعل ولا انفعال قبل البدن لان الة فعلها هو البدن وانفعال بعضها
دون بعض يحتاج الى مرجح وهو منحصر في البدن وفيه نظر وكذا الهيات المكتسبة
وبالجملة ذهبوا الى الانواع المتكثرة الافراد لا يكون الا ماديا اي منطبعا في المادة
او متعلقا بها واقول ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم ان كل نوع متكثر
الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد انواع
كثيرة من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد
بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم
النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال قال بعض الافاضل
اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ماله حد نوعي واحد فانما
يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي
المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره
ان تكثر الافراد نوع واحد لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخص
وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض الامام
عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة
محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشي الذي لا يكون بذاته

قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء سوى التكثر بذاته واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته
فلا يحتاج الى قابل اخر بل يحتاج الى فاعل يكثره وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من
الانواع اعني المادة التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر
الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض
خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص
كل منها يقتضي نوعه ونوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فلتعدد
المختلفة التي يلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم بعضه حرارة و
بالبعض الاخر سواد والمتشخص من الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت
التعددات اللاحقة بالمادة العنصرية لتشخصات لها وهو ممنوع بل عوارض
لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق
بل هو جواب اخر عن ايراد الامام واقول في كلام ذلك الفاضل ابحاث الاول
في قوله اذا جاز في نوع من الانواع وهو ان قبول المادة التكثر لذاتها لا لانها
فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان يصير كثيرة بعد ما كانت
واحدة وبالعكس وهذا معنى قبول المادة التكثر لذاتها بخلاف غيرها مما يتعين
فان الواحد المعين في ذاته غير قابل للتكثر لا نعدامه عند عروض الكثرة فاعرف
ذلك على انا لا نسلم ان المادة نوع حقيقي والكلام وكلية الدعوى غيره الثاني في قوله
والدعوى كلية فان المحقق الطوسي قد خصص الدعوى بما لا يكون قابلا للتكثر
بذاته كما ينادي عليه كلامه فيه ثم الشارح اورد على كلام ذلك الفاضل كلاما و
قال اقول الحق ان معنى كلام الشيخ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى
المادة لا الى تكثر المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر
المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر

كيف

كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لا بد من القوة القابلة
لتاثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لقبول اثار العلل الموجبة
لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة فلا يرد سؤال الامام عن اصله
وانما حكم الشيخ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها
بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس ذلك هو التشخص لعدم حصوله بعد اقول ذلك
ع ولم لا يجوز ان يكون محل عوارض التشخص ذاته وعدم حصوله لا يقتضي امتناع كونه
محلا لعوارضه وانما يقتضي ذلك لو توقف تقوم عارض الشيء عليه ومن البين انه ليس
كذلك ايضا في قوله لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد بحث اذ للامام ان يقول
اعني تكثر المادة مما هو اعم من ان يكون تكثرها بذاتها او بعوارضها او في كلا الصورتين
تكثر الاشياء المتماثلة حاصلة فان الكلام في تكثر مادة الامور المتماثلة وهي محالة
متماثلة والغرض ان تكثر الاشياء المتماثلة بالمادة فيكون للمادة مادة اخرى و
تسلسل ثم قال ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا لتشخص المحل غير معقول فان المحل
هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لان المحل منعوت بالحال ولا عكس واقول
فيه بحث لانه لما جاز ان يتشخص الشيء بالامور الحالة فيه كالنفوس الناطقة المتشخصة
بالهيئات المكتسبة من البدن بعد المفارقة كما صرح به الشيخ فلم لا يجوز ان يتشخص
المحل بالحال فيه فلا بد لنفي ذلك من دليل ثم بعد قوله ولا عكس قال وتحقيق ذلك
ان تكثير الفاعل للمعنى الواحد غير معقول كما ان توحيد الكثير غير معقول والمعقول
من الاول هو ضمه الى امور متكثرة ليحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الاخر
واقول ليس ذلك تكثير الواحد لان الواحد المفروض بعد الضم واحد كما كان قبل
الضم بل هذا تركيب الواحد مع اخر واين هذا من تكثره ثم قال والمعقول من
الثاني تاليف امر واحد من الكثير مغاير لكل من الاحاد فالنوع اذا كان معنى

واحدا مجردا عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل تكثيره اصلا لان تكثيره في ذاته
غير معقول كما مر وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة
واقول غاية ما لزم من ذلك ان يكون وجوده مقدما بالذات على ضم الامور المتغايرة
اليه ولا محذور في ذلك اصلا ولو كان ذلك محذورا لما جاز ضم الامور المتغايرة
الى المادة لانه فرع وجودها ايضا وايضا قوله فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة
مم لما سياتي ثم قال وايضا انضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل
القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة فان جميع تلك المغايرات منضم الى امر واحد
فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة
فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء منه وهذا واقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان
الامر الواحد المجرد كليا وهذه الامور المتغايرة متنافية فلا جرم يكون انضمامها
في الافراد المتعددة ولا يحصل من جميعها شيء واحد قطعا واما ثانيا فلانه
ان كان تشخص الهيولى في المنضم اليها تلك العوارض بذاتها لزم ان يكون
شخصا واحدا ولو كانت قابلة للقسمة وعرض انضمام كل من تلك الامور
الى جزء منه لزم ان يكون كل جزء منه عين الشخص الذي هو الكل لان ذات
الهيولى حاصلة في كل منها والفرض انه يقتضي التشخص المذكور وهو محال مستلزم
لمحالات اخر لا يخفى على الفطن وان كان تشخصها لغير ذاتها وهو بريء عن المادة
فلم لا يجوز ان يتشخص طبيعة نوعية اخرى مثل ذلك من غير افتقار الى المادة
فما سماه اسد الوجهين اوهن من نسج العنكبوت ثم قال فان قلت اختلاف
تلك العوارض ان كان لاختلاف عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان
كان لماهياتها لزم ان يكون متشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك
ضرورة اشتراك الافراد في انواع ما يعرض متشخصا كالشكل والوضع قلت

لحتار

من ان الامر الواحد المجرد يجوز ان يكون كليا

اسد

لختار الثاني ونلتزم الانتهاء الى عوارض شخصية لا نوع لها او ينحصر نوعها
في فرد اما ابتداء او في بعض المراتب واقول فيه بحث اما اولا فلان الشق
الثاني هو ان يكون اختلاف العوارض المتشخصة بماهياتها والمحذور المذكور
هناك انه ليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد في انواع ما يعرض متشخصا
وحاصل الجواب التزام ذلك المحذور وليس في هذا الشق ترتب المراتب
حتى يلائم في الجواب انا نلتزم الانتهاء الى العوارض المذكورة اما ابتداء او في
بعض المراتب وانما الترتب في الشق الاول واما ثانيا فلانه لو كان متشخص
كل فرد عارضا له لا يوجد نوعه في غير هذا الشخص لزم ان يتميز كل فرد عن سائر
الافراد بعارض واحد ومن البين انه ليس كذلك فانه قد يتميز شيء عن
بعض الافراد بشيء وعن بعض اخر بشيء اخر ثم المصنف اشار الى بطلان القسم الاول
من الثاني وقال ولا يصح ان يكون واحدة قبل التعلق فتنقسم وتتوزع على
الابدان بعده فان الوحدة بعد التعلق معلومة البطلان لما قدمناه فيجب ان
يكون قبله وذلك يستلزم انقسامها وهو محال فان ما ليس بجسماني لا يتجزى
بل هي حادثة مع البدن اي بحدوث البدن اذا تم استعداده لقبولها في
زمانه قبله مستعد للاشتغال بشيء من الابدان من غير ان ينقص منها شيء
فلا يتعين من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير ان ينقص
من وابنها وعندي دليل يدل على قدم النفس فلنورده مع الجواب عنه
فنقول يجب ان تكون علة البسيط بسيطا وعلة الحادث مركبا فلا شيء من
الحادث ببسيط وقد ثبت ان كل نفس بسيط فلا شيء من النفس بحادث
اما ان علة البسيط بسيط فلانه لو صدر البسيط عن العلة المركبة فلا يخلو
اما ان يكون كل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلا بالتاثير او لا يكون والاول يستلزم

التوارد باطل ومعنى الثاني وهو ايضا باطل لان المستقل بالتاثير اذ كان
بعض الاجزاء لم يكن ما فرضناه علة علة وان لم يكن شيء منها مستقلا فاما
ان يكون لكل واحد منها تاثير في شيء من ذات المعلول بحيث يحصل من اجتماعها
المعلول بتمامه او لا يكون كذلك والاول يستلزم تركب المعلول وعلى الثاني
ان لزم بعض المعلول عن بعض اجزاء العلة لزم التخلف الاول وان لم يلزم
بعض المعلول ولا كله عن شيء من اجزاء العلة فان حصل في العلة عند الاجتماع
امر زايد لم يكن حاصلا عند الانفراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط
لم يكن المركب المفروض علة والصاد ذلك الزايد لكونه علة الموجود لا يكون
معدوما فاما ان يكون بسيطا او مركبا فينتقل الكلام اليه ويتسلسل اما ان كان
بسيطا ففي صدوره عن العلة المركبة وان كان مركبا ففي صدور البسيط
عنه وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد لم يكن حاصلا قبل الكل لم يكن الكل موثرا
كما لم يكن شيء من الاجزاء موثرا لانه متى لم يكن لشيء من اجزاء العلة تاثير في شيء
من ذات المعلول ثم ان بقيت تلك الاجزاء عند الاجتماع مثل ما كانت
قبله وجب ان لا يكون للكل تاثير اصلا واما ان الممكن الحادث يجب ان يكون
علته مركبا فلانها لو كانت بسيطة لزم الدور او التسلسل والتالي باطل
فالمقدم مثله اما اللزوم فلان العلة على تقدير بساطتها لا يجوز ان يكون
قديمة والا لزم تخلف المعلول عن العلة فهي حادثة ولكل حادث بسيط
علة حادثة بسيطة وينتقل الكلام اليه ويتسلسل ثم لا يخفى ان المقدمة
الاولى يلزمها مما ثبت في المنطق لا شيء مما ليس علته بسيطة بممكن بسيط
فينتظم قياس هكذا كل ممكن حادث علته مركبة ولا شيء مما علته مركبة
بممكن بسيط فينتج من الشكل الاول لا شيء من الحادث بممكن بسيط

وقد ثبت

وقد ثبت ان كل نفس بسيط **الهيكل الثالث** قال الشارح اعلم ان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل يسمى جهة وباعتبار تحققها
في نفس الامر مادة واقول يلزم على مقتضى هذين التعريفين ان يكون كل مادة
جهة وليس كذلك بيان الملازمة ان ما في نفس الامر اما في الخارج او في العقل
والنسب الثلث المذكورة ليست في الخارج كما حقق في موضعه فيكون تحققها
في نفس الامر بكونها في العقل ويصدق على كل مادة انها متحققة في العقل
فيلزم ان يكون جهة واما بطلان اللازم فلان المادة قد يخالف الجهة
مثلا اذا قلت الانسان حيوان بالامكان يكون مادة تلك القضية هي
الوجوب وليس جهة لها بل جهتها الامكان ثم قال والمبحوث عنه ههنا هو
تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود الخارجي واقول هذا التخصيص غير ملايم
بقوله الجهات العقلية ثلث واجب وممكن وممتنع والاظهر ان معنى قوله
فالواجب ضروري الوجود للموضوع وقس عليه قوله والممتنع ضروري العدم
وقوله والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه الا ترى ان القوم كثيرا ما يقولون
واجب ان يوجد ممتنع ان يوجد ويريدون ما ذكرناه قال الشارح الغرض من
تعريف الواجب تعريف الوجوب بضرورة الوجود فان تعريف مفهوم المشتق
بالمشتق مستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ واما اذا اريد تعريف ما صدق عليه
ذلك المفهوم فلا كما اذا عرفت الناطق بالضاحك واردت به تعريف النوع
الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو بالحقيقة ليس تعريفا للمشتق بل المعنى
هو النوع الذي يوجد فيه المشتق وفيه بحث اما اولا فلان الاستلزام ع
ولم يعتبر في التعريف ما يقتضي ذلك واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله واريد
به تعريف النوع انه تعريف لمفهوم النوع فلم لا يجوز ان يكون تعريفا لمفهوم

واما الجواز فيساق تفصيله واجماله انه منقوض اجمالا وتفصيلا فانه جار في بسايط الحدود ونحوها ضرورة ومواد المنع في المقدمات ظاهر فتامل

الناطق بل هذا اولى لانه جار عليه وان اريد به تعريف ما صدق عليه النوع فهو
الاشخاص وهي غير مكتسبة اتفاقا من العقلاء والممكن يجب وجوده بغيره والسبب
هو ما يجب به وجود غيره والممكن لا يكون موجودا من ذاته اذ لو اقتضى الوجود لذاته
كان واجبا لا ممكنا فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم والسبب اذا تم
لا يتخلف عنه وجود المسبب اي لا يمكن التخلف وكلما يتوقف عليه الشيء فله مدخل
في السببية مادة كان او وقتا او مكانا او معاونا او محلا قابلا او غير ذلك
ثم اشار الى علتي الوجود والعدم وقال واذا لم يوجد السبب بتمامه او ببعض
اجزائه لا يحصل الشيء فسبب العدم العوام احد اسباب الوجود او جميعها
وسبب الوجود تحقق جميع ما يتوقف عليه مع ارتفاع الموانع كما قال واذا حصل
جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغي وجب الشيء ضرورة والمراد
بجميع ما يتوقف عليه الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه فالتفسير شامل للعلل
البسيطة **الهيكل الرابع** ذكر مباحث الواجب لان افاضة الوجود
والكمالات على هياكل الممكنات نسبة افاضة الشمس الانوار على الاجسام
القابلة لها بل افاضتها شبيهة بافاضته وهي واقعة في السماء الرابعة فناسب ذكر
الشمس الحقيقي في الهيكل الرابع وفيه فصول خمسة عنون اشان بواسطة
الهيكل وخاتمة فصل لا يجوز ان يكون شيئان هما واجبا الوجود لانهما ح
اشتركا في وجوب الوجود وكل مشتركين في امر ذاتيا او عرضيا فلا بد من فارق
بينهما ذاتيا او عرضيا وجوديا او عدميا فيجب ان يكون في احد الواجبين او
كليهما فارق مميز فيتوقف وجود احدهما او كليهما على الفارق وذلك
ينافي الوجوب الذاتي فانما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود فظهر بطلان
اللازم واما بيان اللزوم فانه لا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما

يكونان

يكونان واحدا في ذلك ظاهر جدا واعلم ان الشارح نقل عن ابن كمونة انه قال
في بعض تصانيفه ان هذا البرهان يبح استحالة وجود واجبين متشاركين
في النوع ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود واجبين نوع كل منهما
منحصر في فرد يشتركان في وجوب الوجود فهذا الاحتمال ان كان ممتنعا
كان امتناعه بغير هذا البرهان ولم اظفر به الى الآن ثم نقل عنه انه قال في كتاب
الكاشف ان تعدد الواجب محال مطلقا اما ان كان نوعهما واحدا فلما مر واما
ان كان نوع كل منهما مغايرا للنوع الآخر فلان وجوب الوجود يجب اذ ذاك
ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا فان مفهوم وجوب الوجود
لا يختلف وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا
فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما
لكل واحد منهما ثم قال واقول للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك حقايق
مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقايق معلومة
لنا الا بالمفهوم واحد هو عرضي لها فان اراد بكون وجوب الوجود واحدا
ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقايق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعها
واحدا لان ما هو نوع تلك الحقايق لا الوجه وان اراد به تلك الحقايق
انفسها فلا نسلم الوحدة واقول هذا ايراد بارد غير وارد لانه ردد بين
اقسام ثلثة لا رابع لها فانه قال هذا المفهوم المعلوم من واجب الوجود
اما ان يكون نفس ماهية الافراد او جزءها او خارجا عنها وهذا الحصر
ثابت اذ كل مفهوم قيس الى ما تحته من الجزئيات لا يخرج عن احد الاقسام
الثلثة المذكورة واشار الى استحالة القسمين الاخيرين بقي القسم الاول
حقا والشارح لم يتعقل فساد القسم الثالث وكانه هو ما ذكره المص في [illegible]

ابو نصر وابو علي في كتبهم من ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان
اذ كل عرضي فهو ممكن والشيء ما لم يجب ولم يوجد لم يوجد ولم يمكن علة
سواء كان علة لوجوده نفسه او لغيره ثم بين ان الاول يستلزم اتحاد النوع
المستلزم للوحدة على ما نقل الشارح عنه واستلزام الاول اتحاد النوع
على ما اشار اليه ظاهر وايراده عليه غير وارد فان المفهوم المعلوم من
وجوب الوجود وامر ضرورة فلو كان نفس حقيقة الافراد متفقا في النوع
وذلك جلي لا سترة به وما ذكره من تجويز ان يكون هناك حقايق مختلفة غير معلومة
لانه ان اراد انه يجوز ذلك على تقدير نوعية هذا المفهوم فهو باطل ووجهه ظاهر
وان اراد انه يجوز ذلك لا على التقدير فهب انه كذلك لكنه لا يضر فانه
مصطلح في القسم الثالث وقد مر الاشارة الى فساده وبالجملة منشأ اعتراض
الشارح انه توهم ان لوجوب الوجود كنها غير معلوم وهذا المفهوم المعلوم وجهه
والكلام في ذلك الكنه وليس كذلك وانما الكلام في هذا المفهوم المعلوم لا في امر
اخر ولو قرر الايراد على الوجه المشهور وهو ان الذي يثبت امتناع عرضيته
هو الوجوب والوجود الخاص لا المطلق لكان اوجه ومثل هذا الايراد على
هذا الايراد على هذا الكلام مشهور بين الفضلاء مذكور في كتب المتأخرين
والقدماء من المتكلمين والحكماء وتحقيق الكلام في هذا المرام مما لا يسعه المقام ثم
قال الشارح والكلام في هذا المطلب متوقف على تحقيق قوام وجود الواجب
عين حقيقته فنقول لما دل البرهان ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا
لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود الذي
هو واجب بذاته فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما اذ لا وجود له في
الاعيان الا في ضمن الافراد وايضا لو كان عاما في وجوده الى التخصص

وح لايكون

وح لا يكون محض الوجود بل الوجود مع خصوصيته فيكون شيئا موجودا
لا وجودا صرفا فاي خصوصية انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود
واقول ذلك ع الا يرى ان الخصوصيات تنضم الى الانسان مثلا فيصير
امرا خاصا موجودا ولا تصير امرا له الانسانية ثم قال فيجوز ان يحلله العقل الى شيء
ووجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة
امر متشخص بذاته حتى لو تعقل كما هو هو لم يقبل الشركة اصلا واقول ماهية الواجب
لا تخلو اما ان يكون الوجود كما ادعاه وحققه مرارا حتى يكون المفهوم المعلوم
من الوجود نوعه او امرا اخر يكون الوجود عرضيا له او جزءا منه فعلى الاول
يكون ذاته متعقلة كما هو هو وهو قابل للشركة بديهة وانكاره مكابرة
عينا مسموعة وان كان امرا اخر كان للعقل ان يحلله الى شيء ووجود ويلزم امكانه
على ما اعترف به ثم قال ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك
الحقيقة تابع لها وهو امر اعتباري ثم قال اما معناه ان الموجود ما يكون مبدا
للاثار الخارجية فيصح اطلاقه على نفس الوجود وان اريد بالموجود شيء عرض له
الوجود او تعلق به الوجود لم يجز اطلاقه على الواجب والمساعة اللفظية غير
قادح في المطالب الحكمية ثم بعد تحقق ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت
المجرد عن جميع الخصوصيات وهو امر متشخص بذاته وكما ان وجوده وتشخصه
عين ذاته فكذا ساير صفاته فلا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان
من تلك الحقيقة لكان لكل منها خصوصية سوى حقيقة الوجود فقد بان ان الواجب
لا يمكن ان يكون كذلك واقول هذا انما يصح اذا كان المفهوم المعلوم من الوجود
ماهية تلك الحقيقة ونوعا لها واما اذا كان ذلك المفهوم عارضا لها خارجا
عنها كما صرح به المحقق الشريف فلا يلزم ما ذكره اصلا لجواز ان يتحقق حقايق مختلفة

واجبة غير متشاركة في ذاته ويكون هذا المفهوم عارضا لها خارجا عنها ولا يلزم
ما ذكره من الدليل امتناعه ومنع ح قوله لكان لكل منها خصوصية سوى حقيقة
الوجود ثم انه اورد على قوله لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة الوجود
الخ ان الوجود من المعقولات الثانية فلم يكن موجودا اصلا فكيف يكون واجبا
واجاب عنه بان وجود فرد من مفهوم الوجود بديهيا في كونه من المعقولات الثانية بل الوجود
له فرد قايم بذاته هو واجب الوجود وساير افراده او حصصه عارض للماهيات
وفي كلام الشيخ ابي علي وغيره ما يدل على ان الواجب فرد من الوجود ثم فصل ما ذكره
في هذا الشرح وما ذكره في معرض الجواب في بعض تعليقاته وقال المحقق الخام
انا اذا فرضنا الوجود قايما بذاته كان وجودا وموجودا اما ان الموجود ما يثبت
له الوجود وهذا الوجود قايم بذاته فيكون وجودا لنفسه فيكون في ذاته وجودا
وموجودا بذاته لا بوجود زايد ونظير ذلك بان نفرض الضوء قايما بذاته فيكون
ثابتا لنفسه لا لغيره فيكون نفسه ضوء ومضيئا بذاته لا بضوء زايد ثم اذا
فرضنا عروض افراد من مفهوم الضوء للاجسام كان مضيئة بضوء قايم بها وان
لم كذلك بل كان لذلك الضوء القايم بنفسه تعلق ما وارتباط بها بسببه يظهر انها
الضوء القايم بنفسه مظهر دون ان يكون لها حظ من الضوء بطريق القيام كانت
مضيئة بالعرض بنفس ذلك الضوء القايم بذاته فيكون ذلك الضوء ضوء لنفسه
وهو بعينه ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الناعت حقيقة بل على وجه التعلق
المصحح للناعتية بالعرض والمجاز كما في قولك زيد متمول وماء مشمس وهذا الاخير
هو ذوق الحكماء المتألهين هذا كلامه بعبارته واقول اختلاله لا يخفى على من له ادنى
بضاعة من هذه الصناعة اما اولا فلان من فسر المعقولات الثانية بالعوارض
العقلية اشترطوا ان لا يحاذي بها امر في الخارج ولذلك لم يتوجه عليه النقض بلوازم

الماهية

الماهية فكيف يكون له فرد في الخارج واما ثانيا فلان للوجود ليس افرادا
عارضة للماهيات ولا حصص كما حقق في موضعه واما ثالثا فلانه ان اراد ان
في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود بالمعنى المصدري
المتبادر كما ادعاه ع فان الشيخ وغيره قالوا انا اذا قلنا الوجود نعني به الموجود
وان اراد انه فرد للوجود فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود بالمعنى
الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج واما رابعا فلانه لا شبهة على ان معنى
قوام الشيء قايم بذاته كما صرحوا به في موضعه انه ليس قايما بغيره لا ان له قياما
بذاته حتى يلزم ان يكون الشيء ونفسه نسبة في نفس الامر فاذا فرض الوجود
قايما بذاته وكان الموجود ما ثبت له الوجود لم يكن الوجود موجودا بذلك المعنى
لامتناع ثبوت الشيء لنفسه وقولهم ان الموجودات ما يثبت له الوجود نعم
الدليل على ان الوجود القايم بذاته لا يكون موجودا او التعجب انه جعل ذلك دليلا
على انه موجود او اما خامسا فلانه اذا كان ذات الواجب نفس الوجود فلا يخلو
اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود
او يكون الوجود صادقا عليه صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى
الاول فاما ان ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المعنى العام
البديهي المشترك من الموجودات او معنى اخر يسميه بعضهم بالوجود الخاص
والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود
كساير الماهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي الانسان
بالوجود ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع
الى ان الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام فلم يترتب عليه اثبات التوحيد
كما مر ويلزم ايضا ان يكون الواجب ذا ماهية وقد برهن على ان كل ذي ماهية

معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق الوجود عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان صدق
الوجود عليه لا بعينه عن السلب بل لا يستدعي ان يكون موجودا ولذلك
ذهب المحققون الى ان الوجود معدوم واما ثانيا فلانه اذا لم يكن للوجود
قيام بالموجودات لم يصح ما قرره اولا من ان سائر حصصه وافراده قائمة
بالغير فيكون آخر كلامه منافيا لاوله ثم كيف يكون نعت غيره بالوجود مجازا
وقد حقق في كتب الكلامية والحكمية ان للفظ الوجود معنى بديهيا مشتركا
بين جميع الموجودات من الواجب والممكنات ويعلم بديهة ان كثيرا من الممكنات
موجود بذلك المعنى بل القول بكون الواجب هو الوجود المطلق من المحالات
العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ومنها
انه ينقسم الى وجود الواجب والممكن والقديم والحادث ومنها انه يتكثر
بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول بالتشكيك وجميع ذلك مما يستحيل في الواجب
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبالجملة القول بكون الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالتشخص موجودا في الخارج
ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه
اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا بالتشكيك معدودا في ثواني
المعقولات وايضا كون الوجود المصرح البديهي مبدأ لجميع الموجودات
من الارضين والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم والقدرة والارادة
والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة
المطهرة مما يقضي صريح العقل ببطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد ولا يخفى
ان الشارح اسحل في هذا المقام كلام سيد المحققين في حاشية تجريد الكلام
حيث قال الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد وعلى هذا لا يتصور

عروض



عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
الى حضرة الوجود القائم بذاته فان السيد صرح بعد ذلك بان المفهوم
المعلوم من الوجود عارض لحقيقتها واكثر الملاحظتها والواجب هو تلك
الحقيقة لا مفهوم الموجود المعلوم العام العرضي الخارج عن الماهيات ولا
تفسير الشارح حمل كلامه على ولا لم يترتب التوحيد على هذا التحقيق
الذي ذكره لا جلم كما اشرنا اليه فيما مضى وانما الحقيقة ان ماهية الواجب انما
هي مفهوم الوجود العام على ما اشرنا الى فساده واشار اليه في مواضع
ثم ان ما ذكره من ان ذكر ذوق المتالهين غير واقع بل ذكر خلافه ذهب
اليه جميع ارباب الاديان من زمن آدم عليه السلام الى الآن بل جميع العقلاء
من الحكماء والفضلاء نعم ربما يوجد ذلك في كلام المعاصرين من متاخري
الفلاسفة وحشوية الصوفية ثم ليت شعري بانه اي برهان يدل على
ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته والبرهان كيف يدل على ذلك
الامر البديهي البطلان وما ذكر بعضهم في معرض الدليل على ذلك وانه
ينبغي ان لا يلتفت اليه وهو قوله لا يجوز ان يكون الواجب عدما او
معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من
الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود
الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل
وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في
الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر
فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات

بواسطة الاضافات فمعنى قولنا ان الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا
الانسان موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الوجود الواجب بذاته وهذا
احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب غير موجود فحاصل كلامهم على ما نصوا
عليه وصرح به الشارح ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد شخصي لا كثرة
فيه وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب
اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ولا بطريق الانقسام
ولا حلول ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج
عن قانون الشرع والعقل وما ذكره من انه لو ارتفع المطلق لارتفع
كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا مغالطة
وانما يلزم لو كان ارتفاع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب
مثل العلم والعالمية فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنفسه
قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه مواطاة مثل قولنا الوجود عدم
لا بالاشتقاق الوجود معدوم كيف وقد اتفق العقلاء على ان الوجود المطلق
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ما
ذكره في بيان امتناع كون الواجب ماهية موجودة من ان ذلك يستلزم الاحتياج
مقدوح بما ذكره المص في التلويحات وهو انا لا نسلم ان الوجود محتاج الى
علة في الخارج حتى لو كان الواجب ماهية موجودة وكان الوجود زائدا احتاج
الى علة فانه يثبت ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية بل زيادته في الاذهان
فقط فهو اعتبار عقلي فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيره فيحتمل ان يكون
الوجود زائدا على جميع الموجودات من الواجب والممكنات كما ذهب اليه

اكثر

اكثر العقلاء ويكون الفرق باستناد ذات الممكن الى العلة دون الواجب
والوجود المصدري لا يحتاج في شيء منهما الى سبب وكذا ما ذكره في
بيان امتناع كونه وجودا خاصا مردود بما حقق الحكماء في كتبهم ومن اراد
فليرجع اليها ثم الشارح بعد ما نقلنا عنه في هذا الشرح ذكر كلمات واهية
يعلم ردها مما قررناه ثم قال هذا على راي المشائين واما على ذوق
اهل الاشراق فحقيقة النور امر واحد لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف
والكمال والنقصان وغاية الكمال هو المرتبة الواجبة وغاية نقصانه
ان يكون عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة واما وحدة حقيقة
النور فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى ان يكون حقيقته
عين الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو هو
وليس ذلك المفهوم وجها لامر غير معلوم ثم قال واما ان غاية كمال النور
هو المرتبة الواجبية فلان النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهاء
غيره اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة
الانوار يجب ان يكون اشرفها واذا تمهد ذلك فلو تعدد الواجب لكان
كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا
بعض بها اولا بل احدهما في غاية الكمال والآخر دونه فلا يكون الناقص
واجبا لان الفرد من الماهية لما كان كاملا لا يكون النقصان مقتضى الماهية
بل لازم المعلولية واقول انه نقل كلامهم هذا من الاشراق وفي النقل اختلال
والمنقول فاسد اما الاول فظ عند من له مرتبة مطالعة كتاب الاشراق
فانه كما ذكره مؤلفه جل جنابه عن ان يكون مورد الكل وارد ويطلع عليه الا واحد
بعد واحد واما الفساد في المنقول فلا يخفى على من له ادنى فطانة ثم الحق

على من له بضاعة من صناعة ان الماهية الواحدة اذا كان بعضها مفتقرا الى
العلة كان كلها ايضا مفتقرا اليها فافهم ان شاء الله تعالى ولا تكن من الجاهلين
المعرضين على المحققين من المشائيين ثم اعلم ان هذا الشارح نحوه طبعه الزكية
المتنبهة عن القوة العقلية لا يلتفت الى البراهين القطعية المبتنية على المقدمات
البديهية اليقينية وانما يتبادر الى المقصات الكشفية ومدعي الاشراق و
الكشف في امور واصول تصادم اوايل العقول ولا يفيد بانه لا يعلم العلوم
من لا يعرض الحاضر ولا يجي بطائل الا ويرد فيما هو اهم منها فادرك ما ذكره
في هذا الجرح المبهم بالشرح بما حققه التي سماها بالزوراء مبينا ان حقيقة الواجب
حقيقة كل شي ... الاماسين بما قرع سمعك في الحكمة الوهمية من ان حدوث
شي لا عن شي محال ان الشان في الحدوث الذاتي ايضا كذلك ما ان يشاء
ان يتحقق بعد ذلك فاذن المعلول ليس مباينا لذات العلة بل هو شان
من شيونه فالمعلول ليس الا اعتباريا محضا واقول هذه سفسطة عظيمة
مخالفة للشرع والعقل مبنية على قياس فهي والجامع مشترك لفظي فان الذي
توهم هو الحدوث والحدوث يطلق على الذاتي والزماني بالاشتراك
اللفظي والبراهين المذكورة لاثبات مسبوقية كل حادث زماني بمادة لا يجري
شي منها في مسبوقية الحادث الذاتي بها بل الدلايل القطعية العقلية قائمة
على ان الواجب بالذات يجب ان يكون مباينا للممكنات فكيف تسمع الكشف
والاشراق في خلافه وما ذكره هذيان لا يقول به انسان وانما يتوهم
من ظواهر بعض الكلمات المعوزة المستورة ويعتقده بعض الجهلة
من العوام المنحلة الزمام ولعل صاحب الرسالة ما عرف مقصود البعض
والاول اعني الكشي مبادرا بالنقل والانتحال كما هو عادته الشريفة وشيمته

الكريمة

الكريمة والعجب ان بعض الجهلة من الطلبة مع اعترافهم بانهم لا يفهمونه
يستحسنونه ويمدحون مولفه وذلك كما قال الشيخ في الاشارات
وقد كان رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا اثنى
عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس
نفسه ثم ان العاقل المنصف الناظر الى كتب هذا الشارح يعلم انه جل
شانه ما كان يحظى مرة بصواب وعسر على توهم الاشباح وحلها
ولا يهتدي للحقايق ويعرفها اعتزاز جميع الموجودات الى ما يخصها من
الكمالات وانما اكب على كمالات بهيمية حسية فبلغ فيها الغاية وصار في
البهايم انه والحمد لله على ذلك وعلى كل هذه الاحوال اكاد اشكره بدل اللعنة
فانه وان ضيع زماني اشتغالي به فانه بعثني على التفكر في المسايل الجليلة
التي شغلني اسباب اخر عنها فاستمع وان كان الجهل قد ران على قلبك
حتى اصمك ان مذهبك نسبته بالقياس الى فرعون وقال انه لهذا المذهب
وساير ما سمع من الاعمال القبيحة والافعال الخسيسة اهلكه موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام وما انزجر به ولم ينقل عن فرعون ان المعلول
ليس الا اعتباريا محضا سفسطة ايضا ولم يلزم من شي مما تقدم وما دل
عليه دليل ولا كشف صحيح ولعل الفرعون ما صرح به لظهور فساده
ثم قال كانك قد تفطنت مما نبهتك عليه في المباحث للنظر من ان انعدام
الشي بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جايز العدم لذاته فلا يجوز انعدامه هو
الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جايز الزوال من سنخ ذات باق ينتهي
الى ما يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ اخر وسنم واقول
هذا توهم فاسد مبني على عدم التمييز بين العدم المطلق الذي يلزم الممكن

جوازه وبين العدم الطاري والتمييز بين الامكان الذاتي والنفس الامري
يرفعه ايضا بوجه اخر وهذا وامثاله مما ذكره في هذه الرسالة كما عرفته
من اشراط الساعة زاده الله انكارا للحق وتورطا في الباطل ثم لا يخفى
على من له بصيرة صحيحة ان الشارح والمكبين عليه المشتغلين مائلون عن
سلوك الطريقة المستقيمة باستحصال العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية
عن عقولهم الضعيفة مقتنصين شوارد تلك الحقايق بمارد جوارحهم المضطربة
لتصادم صراصر السلوك وتكاثر الشبه واحرى تقوايم الروحانية المنشية
امتحان الوهم والخيال وتلاطم امواج بحور كانهما الجزئية التي تورد بحقيقتها
الشارح الجليل فهم المتخبطون في سلك عموم الانعام بل هم اضل لشدة
انهماكهم في مهاوي الضلالة وارتفاعهم على عصا عن الجهالة وكيف لا يكون
كذلك وقد صرح ائمة الكشف والتحقيق بان الشيطان انما هو مظهر
اسم الجلال الذي هو اسم عليهم فانما الطالب السالك الى الله
احتف عنهم فانهم شياطين الحكمة وفراعنة المعرفة اخاف ان يحملك مسهم
فالحذر الحذر ومع ذلك فلا يعصمك من الماء اذا كان الموج قد طم والبناء
قد رجح ونودي ان لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم فكتب المعرفين
هذا ما يخصنا الآن في بيان مفاسد ما ذكره من الهذيان وان كلامه
حقيقا بالاعراض دون الاعتراض فانه بما لديه من المقابح بل بما علم
من المطاعن وما عنده من الفضايح الصادقة والصنايع الغير التامة
تصوره نفسه فرعون سلاطين المعرفة وقارون اساطين الحكمة فلن
يريدوا البرهان الا طغيانا ولا البيان الا عصيانا ولا تاكيد الحجة
الا سكبا عن المحجة كامامه واسلافه ويظهره عما اكتسب من جمع المال

وجحد

وجحد ما ينفعه في المال كاماده واخلافه ثم انه يعلو كعبه هو العلة
لكل شقاوة والموجب لكل غباوة وغواية فانه لكونه في صلب آدم
استكبر الابليس عن عبادته ولذلك طرده الله عن سعادته لا بل لعدم
المناسبة بينهما اوجب استكبار الشياطين عن امر الرحمن ولو وجد
في صلب آدم من خلقه [illegible] الابليس ساجدا وصار له الملعون عبدا
عابدا ثم لا يخفى على العرفا ان غاية تحقيق الزوراء تقليد قوم سعوا بدا بيه
الوهم ولم يقدروا لقصور الفهم على ادراك معنى غير الوجود البديهي
الاولي فحيث ادعوا المعرفة حسبوا انه حقيقة كل شي ولعل وجه
اختياره مذهب هولاء عدم اقتداره على تصور معنى يكون احق من
هذا المفهوم الاجلي وبالجملة خلاصة ما ذهب اليه الشارح على ما صرح
في شرحه وحواشي التجريد والزوراء وشرحها وساير مولفاته الفارسية
والعربية ان ماهية الواجب وحقيقته ونوعه انما هو مفهوم الوجود
المصدري البديهي وان الممكنات كلها اعتبارات وتعينات
عارضة له معتورة عليه قايمة مختلطة به منتسبة اليه فكل موجود هو بعينه
هو هذه الحقيقة بتعين خاص اعتباري ولا يخفى على اولي النهى
ان هذا مع انه متضمن لمفاسد شتى عقلا وشرعا منها ما لا يخفى ومنها
ما اشرنا اليه ايضا مخالف لجميع آراء ارباب الملل واهواء اهل النحل
ومصادم لما نص عليه كافة العقلاء سيما المحققين المتكلمين والحكماء
فلنشير الى اقوال هولاء ليتجلى جلية الحال ويظهر حقيقة المقال فنقول
اعلم ان العقلاء اختلفوا في كيفية نسبة الوجود الى الماهية فذهب
بعضهم الى ان الوجود بالمعنى المصدري قايم لجميع الموجودات

من الواجب والممكنات ووجودية الشيء عبارة عن قيام فرد من افراد
الوجود والوجود موجود بذاته كما ان الوحدة واحدة بذاتها وذلك مذهب
المتكلمين وبعض اخر الى ان الحال في الممكنات كذلك واما الواجب فهو
فرد من افراد الوجود القايم بذاته لا القيام وجودية ومفهوم الوجود
المعلوم عرض بالقياس اليه وكنهه غير معلوم وهذا هو المشهور من مذهب
الحكما وبعض اخر الى ان الحال في الواجب كما ذكرتم ولكن الممكنات لا قيام الوجود
بها بل تعلق وارتباط لها به وذلك التعلق مجهولة الحقيقة بمعنى قولنا زيد
موجود ان له نسبة وتعلقا الى حضرت الوجود القايم بذاته لا ان الوجود
قيام به بمعنى الموجود انه ذو وجود كما ان معنى المتمول انه ذو مال فيكون حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق المعرى عن التقييد وهو حقيقي فالوجود
جزئي حقيقي والموجود كلي وهذا المذهب هو الذي استحسنه السيد المحقق
وقال لا يدركه الا اولو الابصار والالباب الذين خضعوا الحكمة بأمره وفصل
الخطاب ولا يخفى عليك ان ما ذهب اليه الشارح في الواجب غير منطبق
الى شيء من المذاهب الثلثة اما الاول فظاهر واما الثاني والثالث
فلان الذاهبين اليهما قايلون بعرضية المفهوم المعلوم من الوجود وليس
للشارح القول بذلك كما عرفت واخرون الى ان الوجود المصدري امر اعتباري
انتزاعي غير موجود بالوجود حيث اطلق انما هو الموجود بما هو موجود
ثم ان مفهوم الموجود اذا اتى الى ما تحته من الافراد فهو بحسب النظر اما
ان يكون ذاتيا لكلها او عرضيا لكلها او لبعضها فالاول مذهب جمع من
الاشراقية وقوم من الصوفية والثاني للحكما والثالث لم يذهب اليه
ذاهب وربما يتراءى من بعض اقوال بعض الحكما ثم ان بعض المتاخرين
من الحكما

اصلا غير قايم بالوجود لا بالواجب ولا بالممكنات والمدعى

من الحكما الذاهبين الى ان الموجود عرض بالقياس الى افراده فقالوا
ان ماهية الاول تعالى انيته ومعنى قولنا انيته انه لا مهية له وذلك
لان الكل ما له مهية فهو معلول وتوضيح ذلك على ما يفهم من كلامهم ان
الموجود على قسمين قسم من شانه ان يفصله العقل الى مهية ووجود وقسم
ليس من شانه ذلك وانما هو موجود بحت لا يحتمل ان يقبل هذا النحو
من التقسيم العقلي اذ كل ما يقبل ذلك التقسيم فهو ممكن على ما يثبتوه
في كتبهم قال المصنف في التلويحات ان الذي يحصله الذهن فمهيته ان
امتنع وجودها لا يصير شيئا منها موجودا واذا صار شيئا منها موجودا
فالكلي له جزئيات اخرى معقولة لا يمتنع بماهيتها الا لمانع بل ممكنة الى
غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات كلي نفي الامكان بعد
فاذا كان هذا الواحد واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي
اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود
للمهية لكان المعروض واجبا ممتنعا باعتبار مهية ومحال غاية ما في
الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية هذا كلامه بعبارته وتوضيحه
على الوجه الملخص ان الواجب لذاته لو انقسم بحسب الذهن الى
مهية ووجود لكان ماهية وكل مهية كلية فانها لا يمتنع لذاتها ان
يكون لها جزئيات غير متناهية فلا يجب وجود شيء من تلك الجزئيات
لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجح واذا لم يجب وجود شيء
من تلك الجزئيات لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته
هف هذا محل كلامه ولاحد ان يمنع قوله كل مهية كلية ولم لا يجوز ان
يكون بعض المهيات متشخصة لذاتها والكلام من الجانبين محال

ثم ظاهر ان هذين المذهبين ايضا غير ما ذهب اليه الشارح وارتضاه
كيف وقد بالغ في بعض تعليقاته في ابطالهما على ما يظهر من النظر في حواشيه
على التجريد فظهر لك ما تلوناه عليك انه خالف مجمع المنتسبين الى الملة الاسلامية
ممن يعتد به وما سبقه فيما ذكره الا بعض الحشوية ممن لا يلتفت اليه وما مضى
في اتباعهم على هذا بل تبعهم في كثير من سدادها نهجنا اتحاد النفوس على
سنن ووليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام واما السابقون
على الملة الاسلامية فظاهر كلام الملقبين منهم يدل على ما ذكره المتكلمون
الا قليلا فانه موافق مذهب الحكما واما غير الملقبين منهم فالمشاؤن
ذاهبون الى المذهب الاخير على ما نص به جمع كثير سيما الشيخان ابو نصر
وابو علي والرواقيون الى مذهب الاشراقيين والباقون ممن وصل كلامه
الينا الى ما ذهب اليه المتكلمون وجميع ذلك مخالف لمذهب الشارح وبالجملة
مذهبه وتحقيقه مخالف لمذهب كل من وصل كلامه الينا ممن يعتد به من العقلاء
هذا قال الامام الحكما احتجوا على امتناع مقارنة وجوده تعالى لمهية بان
قالوا لو كان وجوده مقارنا لمهية لكان اما ان يكون ذلك الوجود متوقفا
على تلك المهية او لا يكون وعلى الثاني يكون غنيا عن المهية فلا يكون عارضا
اذ كل حال مفتقر الى محله فيكون وجودا او موجودا بذاته لذاته وهو المطلوب
وان توقف كان محتاجا الى تلك المهية وما هو محتاج الى غيره ممكن لذاته
فله سبب فسببه ان كان مهية الواجب لزم تقدم الشيء على نفسه اذ تكون
الواجب موجودا بوجودين وان كان غير مهية الواجب لزم امكانه
ثم قال والجواب انه لا نزاع في شيء مما ذكرتم الا في قولكم ان العلة يجب تقدمها
على المعلول بالوجود فلو كان الواجب علة لنفسه لزم ان يكون متقدما
على نفسه

على نفسه بالوجود فانه باطل لان الممكنات مهياتها قابلة لوجوداتها و
القابل متقدم على المقبول وتقدم المهية الممكنة على وجودها ليس بالوجود
لما ذكرتم فاذن تقدم العلة القابلة على المعلول ليس بالوجود وجاز ايضا مثله
في العلة الفاعلية واجاب عنه المحقق الطوسي بانه ليس الموجود في الخارج
عروض للمهيات بحسب نفس الامر وانما زيادته بحسب التصور واقول
هذا الجواب صحيح ولكن ارباب المذهب الثاني لا يتيسر لهم ان يجابوا
عن معارضة الامام بما حققه ويمكن ان يقال من قبلهم العلة متقدمة فيما هي
علة فيه فان كانت علة للوجود كانت متقدمة في وجودها على المعلول
في وجوده سواء كان المعلول وجودا او غيره وذلك ظ جدا وان كانت
علة في امر اخر كانت متقدمة في ذلك الامر والعلة القابلية علة
المقبول لا للوجود فيجب تقدمها من حيث القبول لا من حيث الوجود
بخلاف العلة الفاعلية ولا يلزم من تقدم القبول تقدم المقبول فيه [illegible]
ان يكون العلة القابلية متقدمة بالوجود على المقبول [illegible]
وزيادة توضيح ذلك انه لا يلزم من كون المهية [illegible] شيء ان يكون
وجودها سابقا على ذلك اللزوم بالوجود [illegible]
الكل لازم للجزء وكذا الامكان لازم لمهية الممكن مع [illegible] عن
الممكن بالوجه فلوازم المهية لا يلزم في كل حال ان يكون موجودة ذا
وجودها مانع لوجود المهية في القبول فيكون قبول المهية له سابقا
على وجوده لان قبول الماهية له ليس هو وجوده بل لزومه شيء وقبول
الملزوم له شيء سابق على لزومه ووجوده شيء اخر وهو مانع لوجود
المهية موقوف بين وجود اللوازم ولزوم اللوازم والمهية قبل الوجود

على اللزوم ومع الوجود على الوجود اللزوم هذا غاية ما يمكن ان يقال من
قبلهم مع امكان البحث والمناقشة فيه والحق ما حققه المحقق ثم الامام
ذكر في معرض دليل الحكماء معارضات الاولى ان الوجود اما ان يقتضي
التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما فعلى الاخيرين يلزم امكان الواجب
وعلى الاول مساواة الواجب والممكن مع اعترافهم بعدم المساواة
الثانية حقيقة واجب الوجود غير معقول ووجوده معقول فحقيقته غير وجوده
الثالثة الوجوب امر اضافي لا يمكن تعقله الا بين امرين فلا بد من
حقيقة اخرى نحكم عليها بان الوجود واجب لها الرابعة لو كانت حقيقة
الوجود بعد سلبي فاما ان يكون مؤثر بجرد كونه وجودا وسائر
الموجودات مساوية له في تمام الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من
الموجودات مبدا المبدأ ما هو جزء من مبدأ الايجاب الخامسة لو كانت
حقيقة الوجود لزم اتصاف كل موجود من الموجودات بحمل حقيقة الباري
ونعلم بالضرورة انه يمتنع ان يكون كل ذرة من ذرات الكائنات موصوفة
بحقيقة الله تعالى ومن جوز ذلك كابن عقيل واجاب المحقق الطوسي عن جميع
ذلك بان الوجود عرضي مقول بالتشكيك على الوجودات الخاصة وحقيقة
الباري انما هو الوجود الخاص لا المطلق فلم يلزم شيء من المحذورات
ثم الامام اورد على المعارضة الثانية كلاما وقال وان قال قائل ان
الوجود الذي هو بديهي هو الوجود العام والذي هو نفسه مهية الباري
هو الوجود الخاص مغايرا لحسب بان الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب
اما عين الوجود العام واما العام جزء منه واما لا هذا ولا ذاك و
الاول يستلزم ان يكون ذلك الوجود الخاص بديهي التصور كالعام و
الثاني

الثاني يستلزم ان يكون حقيقة الباري مركبا من العام والقيد وذلك
القيد اما وجودي او عدمي لا سبيل الى الثاني لان ماهية موجودة
والمعدوم لا يكون جزء للموجود وايضا جملة القيود السلبية معلومة
للبشر والوجود معلوم وبذلك يثبت مطلوبنا ولا الى الاول والا
لزم تركب الواجب وايضا الوجود العام اما قائم بذلك الجزء واما ذلك
الجزء قائم بذلك الوجود واما كلاهما قائمان لشيء آخر والكل باطل اما على الاول
يلزم قيام وجود الباري بمهيته وعلى الثاني ان يكون لكل وجود استعداد
قبول مهية الباري وعلى الثالث مثل ما لزم على الاول والقسم الثالث اعني ان
لا يكون الوجود العام عين الخاص ولا جزءه بل كان موصوفا بالوجود العام
يستلزم ما ادعيناه من ان وجوده تعالى عين مهيته واقول يمكن ان
يختار اولا ان الوجود العام عين الوجود الخاص ومن بداهة العام
لا يلزم بداهة الخاص وانما يلزم لو اتحدا في العقل كما اتحدا في الخارج و
ثانيا ان الوجود العام جزء ولكن جزء لمفهومه العقلي الذي هو عرضي بالقياس
اليه لا للذات الخارجي فلا يلزم تركب حقيقته واما ما ذكره من انه
على تقدير الجزئية يلزم العلم بحقيقة الواجب فيمكن دفعه بمنع قوله القيود
السلبية معلومة اذ كل سلب في مقابلة ايجاب ولا حصول العلم به الا
بعد حصول العلم به الا بعد حصول العلم بالايجاب المقابل له ومن الجائز
ان يكون بعض المعاني الايجابية غير معقولة لنا وايضا اكثر المقدمات
التي ذكروه لاستحالة هذا القسم مستدرك اذ يكفيه ان يقال العام جزء
لزم تركب الواجب وايضا لنا ان نختار من الاقسام الثلثة التي ذكره
اخرا ان الجزء الآخر قائم بالوجود وما ذكره في ابطاله من انه يلزم ان يكون

لكل وجود استعداد ان يقبل مهية الباري تعالى وعلى تقدير تسليم ان كل
ما يقبله العام يقبله الخاص لا يلزم ان يكون الوجودات مستعدا لقبول ماهية
الباري اذ الجزء الاخير جزء الوجود الخاص ولما فرضنا ان الجزء الاخير جزء
للوجود الخاص والخاص عين ماهية الباري كان الجزء الاخير جزء المهية الباري
فما هو اللازم ليس استعداد قبول تمام مهية الباري بل استعداد قبول جزئها
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاقسام الثلثة باطلة وكلامنا الى الكلام
في الوجود الواحد بل في المهية الواحدة الموجودة ولما كان الوجود الخاص نفس
مهية الواجب وكان مركبا من الوجود العام والقيد كان الخاص مهية واحدة بهما
وثالثا ان الوجود العام ليس نفس الخاص ولا جزءه ولا يلزم من ذلك الا تغايرهما
في العقل وهذا غير مطلوب وانما المطلوب التغاير بحسب الخارج وانما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود العام موجودا في الخارج ثم نقول التوضيح جواب المعارضة
الثانية انه ان اردتم بقولكم وجوده ان وجوده متصور بالكنه فذلك
ع وان اردتم انه متصور بالوجه فهو غير مفيد لان ماهيته ايضا كذلك
ولئن سلمنا ان وجوده متصور بالكنه لكن لا نم ان وجود الخاص متصور
بالكنه وايضا غاية ما لزم من هذه الشبهة ان حقيقة الواجب ووجوده
متغايران بحسب العقل وليس لنا فيه نزاع وانما النزاع في عدم تغايرهما
في الخارج وقال بعض المتاخرين في تحرير جواب المعارضة الثالثة ان في
الواجب وجود خاص هو حقيقته ووجود عام عارض للاول والوجوب نسبة
او كيفية نسبة بينهما ولا يخفى ما فيه والاقرب بقواعدهم ان يقال لم يرد بالوجود
معنى وبالوجوب معنى اخر يكون احدهما موصوفا بالاخر زائدا عليه بل هو
واحد بسيط ولا يمكن ان يشرح اسمه الا بلفظ مركب والامور الحقيقية لا يستدل
عليها

عليها بالالفاظ فان اللفظ ربما كان مركبا والمعنى واحد وربما كان بالعكس
فالباري سبحانه وتعالى لما كان موجودا لا يقارن وجوده شيئا ولا يحصل
له الوجود من خارج قيل انه واجب الوجود ليتميز بذلك عن الممكن الذي
استفاد الوجود والوجوب من الغير ومما يؤكد ما ذكرناه ما ذكره الشيخ
من ان الوجود معنى بسيط لا يمكن ان يعبر عنه الا بلفظ مركب وهو قولنا
واجب الوجود واما تحرير الجواب عن المعارضة الرابعة والخامسة فظاهر وتحقيق
الكلام في هذا المقام يحتاج الى محل اوسع ولا باس ان نشير ههنا اشارة خفيفة
الى ما تحقق لدي من مذهب الصوفية فنقول قال بعض الاعاظم الصوفية اعلم ان
حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية ليست غير الوجود البحت اي الموجود
من حيث هو موجود لا بشرط التعين ولا بشرط اللاتعين وهو من حيث
مقدس عن النعوت والاسماء وذلك انه قد ثبت ان الواجب ليس له مهية
وانما هو موجود بحت فهو اما الوجود الخاص او العام او المطلق لا سبيل الى
الاول والا لكان تعينه زائدا عليه والشيء ما لم يتعين لم يوجد فلم يكن واجبا
وايضا لزم ان يكون له مهية كلية فيلزم امكانه ولا سبيل الى الثاني لان الوجود
العام المقول بالتشكيك ليس الا في العقل ولا وجود للمعدوم بالعموم في الخارج
فبقي الثالث حقا فالواجب هو المطلق واقول لا يخفى ما في هذا الاستدلال
من القصور والاختلال لكنهم لا يعتمدون على الدلائل العقلية وانما اعتمادهم
على المكاشفات الذوقية وتحقيق مذهبهم على ما فهمت من كلماتهم المنتشرة
المتفرقة ان الواجب هو الموجود الحق الثابت المطلق الذي لا يسوه
ولا خصوص وما سواه المعبر منه ظل خيالي لانه كل الوجود فلا يبقى غيره
الا به بكل شيء محيط وعلى كل شيء شهيد والموجود من حيث هو موجود مقدم لكل

الموجود موجود ا منه زنی لاحاجة له الی علة والمحتاج الی العلة انما هو الموجود

معين من الموجودات فشاهد قيومية للكل وليس موقوفا على وجود الاشخاص والمشخصات لانه موجود بذاته اذ كون الموجود المتيد المعين بالعموم او الخصوص من حيث التعين فشاهد عناه وفوق الاشيا اليه ووراءها ولقد صدق من قال مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة والمهيات كلها اظلال لذلك الوجود المطلق الواجب وللكاينات منها وجود على من فوق العرش قبل الوجود الخارجي كلي في المبادي العقلية ثم في النفوس الفلكية محكوم عليها بقبول الوجود الخارجي لا ينفك عنه والا لكان العدم الصرف قابلا للوجود وهذا هو المراد بالاعيان الثابتة في العلوم فاذا حصل الاستعداد فثبتت وسقطت عن قبول الوجود في الخارج والوجود بحاله لا يتغير عن حقيقته اذ الزايل الباطل هو استعداد المهية عن قبول الوجود الخارجي لا الوجود والا لكان قابلا لضده الذي هو العدم وهو المعنى بقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله كل شئ هالك الا وجهه وتلك المهيات من الظل الممدود المراد بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا فمد الظل ايجادها وهو معنى كونه باسطا وجعلها ساكنا ابقاؤها والشمس التي جعلها دليلا هو العقل اذ لا امتياز عن الوجود الا في العقل فلا وجود لها الا فيه والقبض هو اعدامها بعد الوجود ولهذا وصفه باليسير لانها لا تصير معدومة بل القليل ليس هو المعنى واليه يرجع الامر كله وبالجملة اذا اضيف صورة مخصوصة من صور معلومات الحق التي هي عين ذاته الى وجودها المخصوص حصل الامكان والممكن في العقل فهو اضافة بين امرين مخصوصين في العقل من حيث انهما مخصوصين واما اذا لم يعتبر خصوصهما لم يكن امكان فكل مخصوص ممكن من حيث هو

من حيث هو مخصوص واجب من حيث هو هو والممكن ما لم يجب لم يوجد فهو واجب من تلك الحيثية ايضا بالغير والاضافات امور اعتبارية والامور الاعتبارية باطلة فظهر ان لا موجود هو الله واذا اعتبرت الاعتبارات فالاعيان اصل عالميته ومنشأها ونسبة الحق اليها اصل ساير صفاته وخواص الاعيان صفات صفاته وصورها اسماؤه مثلا مهية الانسان اي الانسانية صفة له وخاصيته اي الناطقية صفة صفته والمهية مع الوجود كالانسان اسم له وما كان موجود بالابداع كلماته كما قال تعالى في حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها الى مريم وقال اليه يصعد الكلم الطيب فكلمات الله التامات وتاثيراتها افعاله فظهر ان لا مؤثر الا الله وان صفاته لا هو بالاعتبار العقلي ولا غيره في الخارج فاذا كان الحق الثابت هو الذات ظهر معنى قولهم التوحيد اسقاط الاضافات وقول امير المؤمنين كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه فان قلت يلزم على ما ذكرتم اختلاط الواجب بالممكن ولزوم التغير والتجزي في ذات الواجب واذا كانت العالمية عين الموجودات والموجود عين الاشيا فما الحق موجود اغير عالم قلت الواجب هو الوجود المطلق من حيث انه مطلق والممكن عين الموجودات المعينة من حيث انها معينة ولزوم التجزي باعتبار المظاهر غير ظاهر الفساد والممتنع انما هو التجزي بحسب الذات وذلك غير لازم وكذا التغير ليس في محض الوجود وانما هو فيه من حيث الاضافات واما الجواب عن السوال الاخير فهو اي الوجود كله شئ واحد وكله معلوم وعلم وعالم لكن اذا اختلط شئ من بعض الظلال كالهيولى خفي ولم يظهر منه الا ما هو الوجود المحسوس واحتجب الادراك وساير الصفات ولا امتناع في تعري بعض الصفات بعضا فان صفات جلاله ابدا ساترة لصفات جماله

التي هي العلم والادراك وهي الحجب النورية فهو من حيث خصوصه لا عالم ومن تلك الحيثية لا يكون الا ممكنا ومن حيث كونه وجودا عالم وكالنفس الناطقة المجردة ومن تلك الخصوصية معلومة في العلم الاول واصل الوجود وحيث كان معلوما كان عالما اذ الوجود كله واحد وكل وجود عالم يشوبه بالعدم وعدم ادراكه اختلاط العدم فلو صفي الوجود لكان عين الادراك فلو صرفت التعينات لما تفاوتت الموجودات في شئ ما حتى ان وجود الجمادات في حضرة الكشف العيان لا ينفك عن العلم وهذا امر لا يحاول اثباته بالبرهان فليتدبر الطالب الى العيان فيثبت ما تلوناه عليك ان مذهبهم ان الوجود اعني الموجود من حيث هو هو وجود حقيقة جميع الاشيا وهو كلي طبيعي وهو من حيث هو اي لا بشرط شئ حقيقة الواجب فلا يكون الواجب جوهرا او عرضا او شيئا من الاشيا فان قلت حقيقة الواجب على ما ذكرتم كلي طبيعي وكل كلي لا يوجد الا في ضمن افراده فلا يكون الموجود من حيث هو واجبا لاحتياجه الى الفرد قلت لا نم ان كل كلي كذلك وانما ذلك حكم الكليات الممكنة واما مطلق الكليات فليس بل الامر في الكلي الواجب بعكس ذلك حتى ان الجزئيات تحتاج اليه في الوجود والنور وان كان يحتاج في ظهوره الى الجزئيات واما في الوجود فالجزئيات محتاجة اليه قلت الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك على المهيات فهو مسلم لكن لا ينافي ذلك كون الوجود حقيقة الافراد ومهية لها فان للوجود مظاهر في العقل والخارج والاختلاف بالتشكيك انما هو في ظهوره في المظاهر لا في نفس الوجود ولعلك تختلج في وهمك اذا كان الكل حقا فما ذا نطلب الناس لكون ذاته متوجها للساير ون فان اختلج في وهمك ذلك فاعلم ان الحق تعالى له ظلمات ونور كلها حجاب لذاته وهي عين صفاته فالسايرون يقطعونها بالنظر

بالنظر حتى يصلوا الى التوحيد ثم يسرون فيه وفي هذا باسمائه وصفاته وهو الرجوع الى الكثرة بعد الوحدة بحسب النظر فيه يعرفون من اسم الى اسم ومن صفة الى صفة الى اسمه الاعظم وهي مقاماتهم فيدخلون في ملكوت السموات بعد الترقي عن عالم الملك والتجرد عن ملابس الهيولى كما قال عيسى عليه السلام لم يلج السموات من لم يولد مرتين ثم يتدرجون الى عالم الجبروت فيتصلون بالانوار القاهرة العقلية الى العقل الاول ثم بعد ذلك العماء والتوحيد وهو الطمس في محض الوجود الحق والمحو فيه بالكلية وان كان الوصول الاول حقا ايضا لكنه غير هذا ثم البقاء بعد الفناء بقاء الحق والسير هناك سير الله ويسمونه مقام الحلول والعماء في الجملة اي لا يكون قبل الموت الاجل ومن ظن ان الحق لا يعرفه الا هو ولا يحيطون به علما ثم ان المصنف لما فرغ من اثبات توحيد الواجب بمعنى سلب الشريك عنه اراد ان يشير الى نفي الجسمية عنه وتوحيده بساير الوجوه فقال

الاجسام والهيئات كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد فليست هي واجب الوجود بل ممكنة فيحتاج الى مرجح وهو ينتهي الى واجب الوجود بذاته ضرورة استحالة الدور والتسلسل ويمكن ان يستنبط من ذلك برهان على اثبات الواجب وهو ظاهر وواجب الوجود لا يتركب من الاجزاء اذ كل ذي اجزاء فهو علة فيكون معلولا لها ثم انه يمكن بيان المطلب بوجه اخر وهو انه لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء واجبة لما بينا ان لا واجبين في الوجود فيكون ممكنة وكل ممكن يحتاج الى علة متقدمة عليه فيكون اجزاء الواجب محتاج الى علة فيكون الواجب في ذاته ومهيته محتاجا الى علة فلم يكن واجبا لذاته قال الشارح ويمكن ان يستدل على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت

ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت واقول
ان اراد انهما متحدان بحسب الوجود الخارجي ممنوع وان اراد انهما متحدان
بحسب الوجود الذهني ممنوع لكن لا منافاة لكون وجودهما عينهما بحسب الخارج
فانهما في الخارج واحد جعلا ووجودا كما ذهب اليه القوم فيمكن ان يكونا عين الوجود
فيه وكان اللازم في قوله من سوانح الوقت للعهد والمعهود هو الوقت المعهود
الذي يكون فيه تو دان القوة الخيالية فانه لم يلزم قوله وجودهما لا يكون عينهما شيء
من المقدمتين اللتين ذكرهما لانه ان اراد وجودهما لا يكون عينهما بحسب الذهن
منع المقدمة ان اريد بوحدة الجنس والفصل وحدتهما في الذهن ولزوم النتيجة
ان اريد وحدتهما في الخارج وان اريد به ان وجودهما لا يكون عينهما بحسب الخارج
نورد في المقدمة الثانية منع اصلا على تقدير لزوم النتيجة على تقدير اخر على قياس
ما عرفت في المقدمة الاولى ثم الاظهر على اصل الشارح ان يقال مهية الواجب
انما هي الوجود المطلق وقد ثبت في موضعه ان لا جنس له ولا فصل فلا يكون
للواجب جنس وفصل لكنك قد عرفت فساد اصله ثم القايلون بان مهية الواجب
هي الوجود الخاص الغير المعلوم لا يتيسر لهم هذا الاستدلال لجواز ان يكون
الوجود الخاص على تقدير معلوميته مركبا من الجنس والفصل ويمكن ان يستدل
من قبل المشائين القائلين بان الواجب لا مهية له بانه لو كان له جنس وفصل
لكان له مهية ضرورة ومن قبل الكل بان الجنس والفصل وان كانا متحدين بحسب
الخارج لكن العقل يحكم بتقدم ذلك الامر في الخارج من حيث انه فصل علة له من حيث
انه جنس ونوع على ما بين في موضعه وصرح به الشيخ في مواضع عديدة من كتبه
فلا يكون الواجب مركبا والصفة لا تجتمع فيهما والا لما احتاجت الى محلها في الوجود
الوجود ليس الوجود ليس محلا للصفات وذلك لانه لا يجوز ان يوجد هو اي الواجب
في ذاته

في ذاته صفات فان الشيء الواحد البسيط لا يتاثر عن ذاته والا لزم ان يكون
البسيط قابلا وفاعلا فيكون فيه جهتان فان دخلتا او احديهما لزم التركيب
وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل هذا ما ذكروه واورد واعليه انظارا كثيرة
والكل مشهورة لا فائدة في نقلها ثم لما استشعر ان يقال ان ذواتنا واحدة مع
انا متصفون في ذواتنا يعني اذا تصرفنا في عضو لنا يكون الفاعل شيئا والقابل
اخر فان القابل هو البدن مثلا والفاعل هو النفس بواسطة القوى والالات
نظر ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه واعلم ان الذاتي الواجب من كل
متقابلين مثل العلم والجهل اشرفهما الذي هو العلم في مثالنا هذا لانه واجب
كل كمال وكيف يعطي الكمال من هو قاصر فينبغي ان يكون متصفا بالكمالات فهو
عالم قادر حي مريد واحد من جميع الوجوه وكل ما يوجب تكثرا من تجسم وتركيب مع
ذهنا او خارجا ممتنع عليه والتجسم يشمل الجسم والجسماني بل التبادر منه الثاني وما
سبق امتناع الجسمية لا الجسمانية فلا تكرار واعلم ان الامور المتساوية او المتشابهة
المتقاربة قوة وقدرة ابدا وان كانت اثارها وافعالها متوافقة واضداد ان
كانت متخالفة متمانعة وقد يقصد بالضد المانع في القوة وبالند المكافي فيها
وربما يطلق الضد على المقابل الوجودي المتعاقب على الموضوع والند على المثل
والحق ان الحق الاول تعالى شانه لا ضد له لاستغنائه عن الموضوع ولا ممانع
من يمانعه قوة او يقاربه قدرة ولا ند لتنزيهه عن المثل والكفو والشبه قوة وفعلا
من وحدته ووجوب استناد غيره اليه ضوا قدره واقوى من كل ما عداه ولا نسب
الى اين لاختصاصه بالجسمانيات والاجسام وله الجلال اي العظمة الالهي على الوري
هو فوق كل عظمة وذلك لسلبه سلب جميع النقايض عنه والكمال الاتم الشامل
لجميع الكمالات وهي الصفات الثبوتية والشرف الاعظم والنور الاشد ليس بعوض

فيحتاج الى قابل يتقوم وجوده ولا جوهر متشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية التي
هي جنس ويحتاج الى فصل ويلزم التركيب كما هو المشهور ولو لم يكن الجوهر
جنسا على ما هو راي المص احتاج في سلب الجوهرية عنه الى دليل اخر وقيل
هو ان الواجب لا مهية له والجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وقال الشارح هذا مبني على تخصيص المهية بما يغاير الوجود واقول
ليس الامر كما حسبه فان المهية تطلق على الصورة العقلية التي بها الجواب
عن السوال بما هو والواجب منزه عنها باتفاق الكل فان الحكماء ذهبوا
الى ان ثبوت المهية له ممتنع اذ كل ذي مهية معلول فلم يكن جوهرا والمتكلمون
الى انه ممكن غير واقع ولا معلوم والجوهر له مهية معلومة فلم يكن جوهرا وقد
نظر دلت علم اي على الحق الاول الموصوف بما ذكر من الصفات الاجسام
باختلاف هيآتها فلولا مخصصها لما اختلف اشكالها ومقاديرها واعراضها
وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها فان الاختلاف المذكور يدل على
وجوب مخصص منزه عن الاين والضد والند موصوف بالعظمة والكمال
والشرف فان العلة الاخيرة لتلك الامور اعني مخصصها الاول الذي ثبت وحدته
لو لم يكن موجودا لزم الدور او التسلسل ولو لم يكن منزها عن الضد والند لم يكن
مخصصا اولا كما فرضنا ولو لم يكن منزها عن الاين لكان جسما لامتناع كونه جسمانيا
والا لكان محتاجا الى الغير او مشاركا له في الحقيقة بل لكون كل جسماني له مثل
او ضد على ما بين في موضعه والا لم يكن منزها عن الضد والند ضرورة الخفا
المنسوب الى الاين عند المص في الاجسام والامور الحالة فيها ولو كان المخصص
المذكور جسما لما حصل الاختلاف المذكور على ما اشار اليه بقوله ولو اقتضت الجسمية
هاتها لما اختلف فيها وبعد ذلك يظهر لزوم اتصافه بالصفات المذكورة ولا يخفى
ان ما ذكرناه



ان ما ذكرناه اظهر وادق مما ذكره الشارح من ان المص اشار ههنا الى برهان
ابدعه على اثبات الواجب وتقريره ان اختلاف الاجسام في الاشكال
والمقادير وغيرها ليست بواجبة وهو ظاهر ولا بد لها من علة وليست
الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها ولا الجسم المخصوص والا
لدار لان تخصصه بها ولا جسما اخر لان الحدس الصايب يحكم بان الاجسام
ليس وجود بعضها عن البعض الاخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه على ان
الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا العرض القايم بذلك الجسم لان عروضه له
فرع تخصصه ولا العرض القايم بغير ذلك الجسم لمثل ما مر في الجسم الاول فهو اذن
امر اخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره
وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام وهاهنا لان الشيء
لا يجوز ان يوجد ما هو اشرف منه طاهر ولان تاثير الجسم انما يكون بواسطة من
الوضع فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما قرره في محله فتعين ان يكون احتياجه
الى نور اخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب
لاشتماله على مقدمات مقدوحة ومدعيات ممنوعة واستدلالات باطلة
واستدراكات عظيمة هاهنا لا دلالة في كلام المتن على شيء منها واعلم ان اثبات
الواجب يتوقف على بيان امتناع كون احد طرفي الممكن راجحا على الاخر رجحانا
ناشيا عن الذات غير منتهي الى الوجوب الذاتي او الامتناع حتى لا يجوز ان
يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره واستدل بوجوه منها
انه مع ذلك الرجحان لو لم يجب وقوع الطرف الموجوح نظرا الى ذاته الممكن
لم يكن ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما قلنا فاقتضى ذات

المكن وقال الشارح فيما علق به شرح التجريد معترضا عليه ان هذا انما يتم اذا كان اقتضاء
الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل الرجحان
ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي مقتضى ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه
فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم
امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية
على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح
في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف
الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واقع
فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا انتهى ذكره ما اورده من الامام
وقال لو قيل ما يقتضي رجحان طرف هو بعينه يقتضي مرجوحية مقابله ومرجوحيته
يستلزم وجوب الطرف الراجح لسلم من ذلك الايراد واقول ما توهم ليس على
ما توهمه بل الامر بالعكس فان المنافاة بين رجحان طرف ورجحان مقابله بديهي
سواء كان الاقتضاء على سبيل الوجوب او لم يكن ولا احتياج في هذا الاستدلال الى
دعوى ان ما ينافي مقتضى ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه بخلاف الدليل الماخوذ
من الامام بانه لا يتم بدون ذلك الدعوى او ما يقرب منه كما لا يخفى **الفصل الثاني** وهو الذي عنوانه واسطة الهيكل قال قطب المحققين في شرح الاشراق
كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو
ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قائما
بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده
لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا
لنفسه وهو قايم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى
هذا الضابط

ضعيف لانه ذكر الايراد بتوهم على هذا التوجيه ايضا لانا نقول لم لا يجوز ان يكون مرجوحيته على سبيل الرجحان لا على سبيل الوجوب فح لا يستلزم وجوب الطرف الراجح

هذا الضابط على هذا التفسير وقال الشارح على هذا التفسير يصير معنى قوله
ما هو نور لنفسه فهو مجرد ما هو نور قايم بذاته مدرك لذاته فهو غير عارض
وهو هو واقول البديهي كلامه لا الكلام المحقق فان معنى قوله كل ما هو نور لنفسه
فهو مجرد على تفسيره ان كل ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قايم بنفسها فهو مجرد
وهو ابعد ... يحتاج تصحيحه الى استدلال ... وبين ما ذكره بون بعيد
ولم يتوهم الذاهن الذي ذكره والعجب منه انه مع جلالة شانه كيف يتورط في امثال
هذه الشبه الواهية الغير اللايقة به وبهنا على النفوس الذاهبة ثم قال واما
ما استدل به وبينه بعكس نقيضه فان اراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من حيث المجموع
كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني القيام بذاته
ينافي العروض صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما بناه عليه من ان من يدرك ذاته فهو
نور مجرد لانه بين في الفصل الثاني لهذا الفصل بانه ليس جوهرا غاسقا اي جسما
لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في الغير اذ الهيئة
النورية ليس نورا لنفسه لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان
يكون نورا مجردا او على هذا لا يثبت ان ما يدرك ذاته ليس نورا عارضا فلا يصح
الحوالة وان اراد نفي كل واحد من الجزئين فما طرء الاخير غير بين ولا مبين
واقول وانت خبير بانه يمكن ان يختار الشق الثاني ونقول قد بين المص
ان كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته في الضابط المذكور في الاشراق
عند قوله اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره لاستحالة ان يكون نورا
لنفسه وهو قايم بغيره لما مر من التفسير فان النور لنفسه بما مر من التفسير مدرك
لذاتها والنور القايم بالغير لا يكون كذلك اذ ظهوره لغيره وتحقيقه ان النور هو
الظهور فما يكون نورا لغيره كان ظاهرا لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره

ان كان ذلك الغير قابلا للادراك وما يكون نورا لنفسه كان ظاهرا لنفسه
فيكون مدركا لنفسه والى ذلك اشار في هذا الكتاب بقوله والاجسام
تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم الاستنارة
بالتي عرضية الاجسام ونورية الاجسام ظهورها لها ولما كان النور العارض
قيامه بغيره وليس وجوده لنفسه كان نورا لغيره فليس ظاهرا لذاته اي النور
هو الظهور فلو قام نور بنفسه لكان نورا او ظاهرا لنفسه فيكون شاعرا بذاته
وكل ما هو نور لنفسه اي ظاهر لنفسه فهو مجرد اذ لو كان عارضا لكان نورا
لغيره لما مر ولو كان جسما كان ظلمة لا نورا فلم يكن ظاهرا لنفسه وكذا لو كان
صفة اخرى من صفات الاجسام اذ الهيئة النورية ليست ظاهرة فضلا
عن الظلمانية ونفوسنا الناطقة مدركة ظاهرة لذاتها فهي انوار قايمة بنفسها غير
قايمة لغيرها وقد بينا في الهيكل الثاني انها حادثة ولابد لها من مرجح كما علمت
من الهيكل الثالث ولا يوجدها الاجسام والهيئات النورية والظلمانية اذ
لا يوجد الشيء ما هو اشرف منه فظاهر ان النور المجرد اشرف من النور العارض
والاجسام وهنا ان موجدها ايضا نور مجرد فان كان واجب الوجود فهو المراد
وان لم يكن ينتهي الى واجب الوجود الحي بذاته القيوم فالنفس قائم اي موجود
دلت على الحي بذاته القيوم وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلايقها
وهو محتجب بكمال نوريته عن البصاير كالشمس عن الابصار فانا اذا ابصرنا
الشمس منعنا نورها عن الاكتناه وشدة نوريتها حجابها فكذا الحي الاول
نعرفه ولا نحيط به علما كما ورد في التنزيل فالحق محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره
واعلم ان المص رحمه الله ذهب الى ان الواجب والعقول والنفوس
كلها انوار والاختلاف بينها بالشدة والضعف والكمال والنقصان
ويتحقق

لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على كون النور عرضيا بالنسبة الى الاجسام لا على كونه عرضا كما بينها

الفصل الثالث

ويتحقق ذلك بعد اثبات العقل في فصل يتلوه قال الحق انه يعلم اولا ان الواجب الواحد
من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف دواع والالات هي موجبة
لكثرة ولا محالة تلك الكثرة محوجة الى السبب اذ الواجب واحد من جميع الجهات
فكل كثير محوج الى السبب كما اوجبت الاجسام اليه يجب ان يكون فعله بلا واسطة
واحدا والا لزم التكثر في ذاته فان اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء الاخر
فيلزم في مقتضى السببين بلا واسطة التكثر قال الشارح لان الاقتضاءين المختلفين
مستندان الى جهتين مختلفين في ذات لانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن
لاختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى
من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشيء وغيره
لان اختصاصه باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاقتضاءان
ان استندا الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر
من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك هف فلابد
من استنادهما الى جهتين مختلفين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما
دون غيره ومن الاخر مقتضيا للاخر دون غيره وعلى هذا التقدير يندفع
كثير من الشبه اقول وانت خبير بان الامر ليس كما حسبه فانه بعينه هو
الدليل المشهور ويرد عليه ما يرد عليه من الايرادات المذكورة في الكتب مثل قولهم
لم لا يجوز ان يكون لذة واحدة من جميع الجهات خصوصية مع افراد متعددة
متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك
الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض والحاصل انا لا نم
ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره
وما ذكر من انه يجب ان يتعين بالقياس اليها لا يوجب ذلك لجواز ان يكون امرا معينا

لامور متكثرة دون غيرها ومن جاء معينا لوجودها على عدمها فيصدر عنه جميع تلك
المعلولات ودعوى الضرورة في مثل هذا المقام غير مسموع على انا نقول عدم
ضروريته ضروري وقد يستدل على هذا المط بوجوه اخر منها انه لو كان الواحد
الحقيقي مصدر الامرين كا وب مثلا كان مصدر الا ولما ليس الا ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه بان نقيض صدور الا صدورا
لا صدور لا ا اعنى ب واجاب الشيخ رح عن هذا الاعتراض في حاشية التجريد
وقال صدور لا ا ليس صدورا للا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف
بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا
ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض واقول ان اراد بصدور لا ا صدور
غير ا فلا نم انه لما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا ولم لا يجوز
ان يتصف بصدوريهما من جهة واحدة وانما يمتنع ذلك لو ثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت بعد وان اراد به عدم صدور ا فلا نم ان ما
صدر منه ب اذا كان متصفا بعدم صدور ا والمستند ظاهر وقال قطب المحققين
في شرح الاشراق انا نعلم بديهة ان الاشيا اذا تساوت نسبتها الى موجدها
ونسبة موجدها اليها لزم تساويها في جميع ما لها فالواحد البسيط الذي لا تكثر فيه
اصلا لا يصدر عنه بلا واسطة الا الواحد فاول ما يجب بالاول شيء واحد لا كثرة
فيه وذلك الصادر الاول ليس بجسم فيختلف فيه هيئات مختلفة محتاج الى علل متكثرة
او يختلف في العلة هيئات مختلفة مقتضية للامور المختلفة الحاصلة في الجسم من اجزائه
واقول في كلا التوجيهين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان في الجسم هيئات مختلفة لا يمكن
ان يتوسط الجسم بينها وبين المبدأ واما ثانيا فلان الثاني قوله فيختلف غير مناسب
لهذا المعنى

لهذا المعنى واما في الثاني فلانا لا نم ان في الجسم اجزاء مختلفة سيما على راي المتن ولو سلم
فلا نم امتناع توسط بعضها في عليته بعض ولعله اراد به الوجه الثاني مما اشاره
مع المشائين الذاهبين الى ان الجسم مؤلف من الهيولى والصورة وانه يمتنع تقدم كل
منهما على صاحبه والاقرب من مذاق الاشراق ان يقال انا بينا في الهيكل الثاني ان
النفس الانسانية جوهر نوراني ولا يجوز ان يكون الظلمة علة للنور لما سيأتي من
امكان الاشرف ولوجوه اخر فالصادر الاول الذي هو علة لما عداه من الممكنات
ليس بجسم ويمكن حمل عبارة المتن على هذا المعنى بان يقال الضمير في فيه راجع الى
كما في التوجيه الثاني والمراد ان الانوار المجردة موجودة ولا يصح ان يكون الجسم علة لها
فلو صدر عن الواجب بلا واسطة جسم لوجب صدور غير جسم عنه ايضا ابتداء
ليكون علة للانوار المجردة لكن صدور شيئين عنه ابتداء ممتنع لما مر من استلزامه
لحصول الهيئات المختلفة في المصدر اعنى الواجب الذي ثبت امتناع ذلك فيه
فالصادر الاول ليس بجسم ولا هيئة محتاج الى محل سابق عليه فلم يكن اول صادر ولا
نفس فيحتاج الى بدن في الفعل فلم يصدر عنه ما بعده من المعلولات بل في الحدوث
لما مر فلم يصح صدوره عن الواجب ولا باس ان نفصل ههنا تفصيلا ولنقدم
امامه مقدمة هي انا نعلم بديهة ان الجسم المتصل في ذاته اذا انفصل لا ينعدم بالمرة
بل يبقى منه شيء والا لم يبق فرق بين تفصيل الماء الى جزئين وبين اعدامه واحداث
مائين آخرين لكن الفرق بينهما بديهي فانا نعلم بالضرورة انه فرق بين تفصيل ماء
الجرة الى الكوزين وصبه وتعليتها من ماء آخر جديد وهذا معنى قولهم في هذا المقام
الانعدام بالمرة محال فانهم ارادوا ان الانعدام بالمرة في هذه الصورة محال لا انه محال مطلقا
وقد ذهبوا الى ان الاعراض وكثيرا من الصور تنعدم بالمرة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم
والعذر بيقاء موضوعاتها ومحالها غير مقبول ثم ان هذا الا ما الباقي غير مباين في الواقع

الانفصال فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون مجموعهما حالا في محل ثالث وعلى التقدير
الاول فاما ان يكون الباقي بعد الانفصال حالا والاتصال محلا او بالعكس والاول
باطل لان بقاء الحال مع انعدام المحل محال والثاني هو المط لانا لا نعني بالهيولى الا الباقي
بعد الانفصال الذي يحل فيه الاتصال حلولا سريانيا وعلى التقدير الثالث يلزم ان يكون
الامر الثالث الذي حل فيه الاتصال هيولى لصدق تفسيرها عليه وبه ثبت المط لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على الجسم ويكون الجسمية موضوعا
لهما لا الهيولى لانا نقول قد اعرف الفرق بوجود متصل بذاته لا بسبب عرض
في الجسم ولا يجوز ان يكون موضوع الاتصال والانفصال متصلا بذاته لان قابل الانفصال
فصل له على ما يشهد به خواص الذاتي والفصل لا يكون ماخوذا من العرض فلا بد
من وجود متصل بذاته وقابل له وهذا المتصل يتنوع قابله ويصيره نوعا محصلا فهو جوهر
وصورة لا عرض اذ لا نعني بالجوهر الا الموجود لا في موضوع والموضوع هو المحل المتنوع
في نفسه لا بالحال وبذلك يظهر جوهرية الصورة النوعية ويندفع كثيرا من اعتراضات
المص على المشائين ثم انه يؤيد ما ذكرناه ما تقرر عندهم من ان قابل الابعاد فصل للصورة
الجسمية فهذا ما اردنا تقديمه وبه يظهر وجود الهيولى وتركب الجسم بوجه واضح يستغنى
عن التطويلات والتفصيلات الموردة في الكتب فان القوم لم يأتوا بذلك الشيء بعول
عليه وان كان بعض محل بحث ونظر الا انه اظهر واوضح واسهل واهم كثيرا من جميع ما ذكروه
ولما كان امتناع علية كل من الصورة والهيولى لصاحبها على ما ذكر في الكتب ظاهرا مشهورا
ما احتجنا الى نقله وتحريره واذا تمهد هذا فنقول الاول صادر عنه تعالى واحد مستقل
الوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لان انتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض ظاهر فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول صفة من صفات الواجب ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر مجرد مركب
من جزئين

من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا وتوقف الكل في الفعل
على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء وايضا لم لا يجوز ان يكون نفسا بعض افعاله
بالآلات جسمانية وبعضها بدونها فان العقل ما لا يكون فعل من افعاله ما له والنفس
يقابله واقول قد برهن على امتناع قيام الصفات بذاته تعالى وجزئية عقل النفس
لا ينافي وجوده المط اثباته بالدليل وكذا لا يضر نا كونه نفسا من حيثية اخرى
فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزءا لامر اخر ولم يكن وسواء
فعل بالآلة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلق
بمطلوبنا هذا وينبغي ان يعلم ان الدليل على اثبات كثرة القوى والآلات مشاهدة
الآثار والافعال المتكثرة مع امتناع اسنادها الى مبدأ واحد واختلاف
تلك المبادي بالحيثية لا يناقض الكثرة المطلوبة لهم على ما صرحوا به فقس عليه تغاير
العقل والنفس في هذا المقام واما بيان تباينهما الذاتي فمقام اخر لا تعلق
له باثبات احدهما ثم من لا يهتم الاشتغال بالفلسفة يمنع كل ما تصوره
او لا تصوره من المقدمات فنقول لا نم وحدة المبادي ولو سلم فلا نم وجوب
كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم
فلا نم امتناع كون تقدم احدهما على الآخر فانا لا نم امتناع علية الهيولى وتوقف
الصورة في فعلها عليها وكذا في تشخصها وكذا في توقفها في وجودها عليها ولو سلم
كل ذلك فلا نم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة
في ايجاد الواجب ولا يكون موجودة ولا نم وجوب تقدم الواسطة بالوجود
على المعلول هذا غاية ما ذكروه والشارح سلك هذا المسلك ومنع كل ما منع
واقول نعم ما قيل غوط الجهل فتصدوا نحو العلم فاشتغلوا بلم لم
فان ناظرتهم ما قلت منهم ❁ سوى حرفين لم لم لا نسلم ❁ ولا اشكال ان المستفيد

الدرس

بالانوار السابقة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات بل اقول الحق على
المرسوم وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين
الواجب والجسمانيات وان المعلول الاول ليس بعرض قايم بغيره بل جوهر قايم
بذاته فهو مدرك لنفسه تام ولما لان الانوار المجردة الغير المتعلقة بالغواسق
كالنفوس لا يكون بعضها محجوبة عن بعض اذ لا حاجب الا الغواسق و
تعلقاتها وقيل في هذا المقام الواجب متصف بسلوب واضافات متعددة
فلم لا يجوز ان يصدر عنها باعتبارها اشياء مختلفة في اول المرتبة فيصدر عنه
جسم او نفس او عرض واجيب عنه بان السلوب والاضافات بعد وجوب
المسلوب والمضاف اليه والكلام في الصادر وليس الواجب في مرتبة صدور
اول صادر عنه متصفا بشيء منهما وانما يتصف بها بعد حصول الكثرة واورد عليه
ان الواجب متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان
لم يكن المسلوب والمضاف اليه متحققا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تحققهما نعم يتوقف العلم بالاتصاف لا نفسه على تعقلهما وفيه بحث هذا
واعلم ان الجوهر هو النور الابداعي الغير المسبوق بمادة ومدة وتفسير الابداعي
بالموجد بدون متوسط كما فعله الشارح غير صحيح اذ الانوار القاهرة كلها
ابداعية ولذلك وصف المصنف بالاول ولا يمكن ان يكون اشرف منه اما
من الهيئات والغواسق فظاهر اذ النور المجرد اشرف منهما واما من ساير
الانوار المجردة فلانه يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة شبيهة
ونور الانوار الذي هو علة اشرف من جميع الانوار فمناسبة القريب منه اشرف
من غيره واعتبر ذلك من الضوء الاول والثاني ولان العلة يجب ان يكون اشرف
من المعلول وهو منتهى ساير الممكنات ولا يحيط به الانوار وهذا الجوهر [illegible]
نفسه

نفسه واجب بالاول فيقتضي بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله التي
هي اشرف جوهرا قدسيا مجردا ثانيا وظلا اي عقلا اخر وبنظره الى
امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الاول الذي هو اخس جرما سماويا
واذ الاشرف يتبع الاشرف والاخس الاخس وهكذا الجوهر الثاني يقتضي
بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر الى نقصه جرما سماويا الى ان كثرت
جواهر قدسية عقلية واجسام بسيطة فلكية وعنصرية والجواهر العقلية
المقدسة وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل
قد يتوهم ان ذلك مخالف لما ذهب اليه الحكماء وليس كذلك فانهم لم يثبتوا تاثيرا
للاول في شيء من المواضع على ان الاول لا يؤثر في غير الاول بل صرح
منهم في كثير من كتبهم كالشيخ في الاشارات وبهمنيار في كتاب التحصيل
بان الكل فيضه وكما ان النور القوي لا يمكن النور الاضعف من الاستقلال
بالانارة كنور الشمس وانوار الكواكب والمصابيح فالقوة القاهرة الواجبية
لا يمكن الوسايط من الاستقلال لنور فيضه وكمال قوته ونوريته وهو رب
ما لا يتناهى بعدة كالنفوس وقوة كالعقول بتوسط النفوس الفلكية كما في
الحركات الازلية وبغير توسطها كما في افاضة النفوس وكمالاتها والاجسام
مع هياتها ازلا وابدا فان المذهب المنصور ان تاثير العلة في المعلول انما
هو في زمان الوجود بما لا يتناهى من القوة الغير المتناهية شدة ومدة الى
قوة كما صرح به المص في بعض كتبه غير متناهية بحسب الشدة خلاف قوة النفوس
العقول فالحاصل انه وراء الاحوال التي علمها غير متناهية مثل النفوس بعدة
غير متناهية بحسب المدة كالعقول بقوة غير متناهية ولذلك قال بعض الاعلام
لو كان الواجب محركا للجسم لوجب ان يقع حركته لا في زمان فظهر ان كل شيء كائن

ذوق

في الوجود فيه شان بل هو شانه وتحقيق الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه
الاشراق ويلزم من مساق كلام المصنف في كتبهم فنقول ان ماهية النفس هي
الوجود والنورية لا امر زايد عليه وبيانه ان الانسان عين ما يشعر بذاته
ويشير اليه انه لا يخفى ذاته الا امر يدرك ذاته وساير الاشياء من الجسمية
والسوادية والمقدار والخصوصيات وغير ذلك من الامور السلبية والاضافية
كسلب موضوع او محل والاضافة بدونها لا تجدها ضرورية في ادراكه لذاته
بل الذي لا يمكن المدرك لذاته ان يشك فيه هو كونه امرا مدركا لذاته لا غير
فجميع هذه خارجة عن ذاته اذ لو كان منه لا دركه عند ادراكه ذاته فان الكل
لا يعقل ولا يقع الشعور به الا باجزائه واذا لم يكن ادراك الشيء لذاته بصورة
بل بحضور عدم غيبته عن ذاته فكيف يصح ان يخفى عنه شيء منه فاذن ادراكه لذاته لا يجعل
على ذاته وكلما يوجد وصفا للنفس مجهولا فهو كذب لاستمرار الشعور بالذات
مع الغفلة عنها والجوهرية والجسمية ونحوها ليست بصفات قايمة بان شيئا وان
كانت في الذهن ماخوذة كالصفات بل الحق انها اعتبارات ذهنية
يرجع حاصلها الى كون الشيء جوهرا وجسما وهذا الكون نسبة عقلية وكما ان سلب
الجمادية عن الحيوان لازم حيوانيته لا نفس مفهوم حيوانيته فكذلك سلب المادة
لازم المدرك لذاته وبهذا اندفع سوال من عارض ما ثبت بالبرهان من كون
النفس الانسانية جوهرا ليس بجسم ولا جسماني بانا ندرك ذواتنا ولا يخطر
ببالنا هذه النفس التي بهذه الصفة اذ جوابه انا قد ندرك الشيء مع عدم ادراك
لوازمه الخارجية وانما يلزم ما ذكرتم لو كانت الجوهرية او الجسمية نفس ماهيتها
او جزءها واما اذا كان لازمها فلا والحي هو الموجود لنفسه عن نفسه والظاهر
لنفسه فلهذا يقال انه الموجود البحت ذاته وانه النور القايم اذ النور هو الظهور

تام

تام والنور الحسي هيئة في الجسم فهو ظهوره لغيره ونور لغيره ولو كان نورا
لذاته لكان حيا فكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد حي بذاته وموجود عند
ذاته وقد مر ان كل مدرك لذاته يلزمه سلب القيام فكل مدرك لنفسه مجرد حي
والحيوة نفس النورية المجردة والوجود البحت وليست النفس شيئا
يلزمها الظهور بل هي الظهور بنفسه فهي النور الحي المجرد والوجود البحت
وذلك حقيقتها اذ لو كانت شيئا يلزمه الظهور لكانت في حد ذاته
غير ظاهر ولا يجوز ان يصير الشيء الغير الظاهر لذاته ظاهر الذاته بشيء اخر لان
خفاءه على ذاته لنفس ذاته فلا يظهره عن ذاته شيء كيف ويصدق على الاطلاق
غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهر عند نفسه قبل ذلك وهو محال ولما
كان الجسم في حقيقة ذاته جوهرا ظلمانيا لا يظهر عند نفسه شيء ابدا او
سرك وما بلغه هذه الدواعي تاملا شافيا ومحو ظلمات الجهل والقال
باشراق شمس من العقل الفعال اتضح لك ذلك وسيبين بين يديك ان النفس
هي الوجود البحت وهي النور والحيوة اي الحي بذاته وحاصل هذا البيان
انا نجد ضروريا في ادراكه ذواتنا الا الموجود البحت القايم بذاته الظاهر
لذاته الذي هي الحيوة والنورية فيكون حقيقة النفس دون ما وراءها
وجوديا كان او عدميا لازما او مفارقا وهذا مما لا ينتفع به الا من كان له
ذوق سليم وطبع مستقيم ثم ان النفس وان شاركت الواجب في كونها
وجودا محضا فان التفاوت بينهما انما هو من جهة الكمال والنقصان
فان الوجود الواجبي ونوريته لا يتصور اعلى منه تماما ووجود النفس ناقص
اذ هو معلول بعد وسايط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول
كما ان الضوء الاول اشد من الضوء الثاني وما قيل من ان الانوار القاهرة بذاتها

لا يتصور فيها الشدة والضعف فيحكم ط ببطلانه ثم يشهد عليه برهان
وهو ان اللانهاية التي في الواجب بعينه عن العلة والنقص الذي في غيره
يحوج الى السبب ثم اعلم ان حقيقة العقول ايضا هي النور المحض ولان العقول
علل للنفوس وقريب منها الى المبدأ والعلة اشرف من المعلول وكذا
الاقرب من الاشرف اشرف فالعقول ايضا كلها انوار مختلفة بالشدة و
الضعف بحسب القرب والبعد من منورها وسبب اختلاف آثارها اما
اختلاف مراتبها اذ اختلاف عوارضها فان النور الصادر عن نور
الانوار لا حجاب عليه وبينه اذ الحجب انما يكون من خواص الابعاد واذا
لم يكن بينهما حجاب فيشرق عليه شعاع نور الانوار وكذا من كل نور
على ما هو اسفل منه ولا يلزم تكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود و
الاشراق اذ ليس بما يجدد ذاته الا الذي يجدد ذاته هو الوجود واما
الاشراق فلعدم الحجاب ووضوح القابل هو عشقه طبعا وفي سبح النور الناقص
عشق النور العالي وفي سبح النور العالي قهر النور السافل وباعتبار هذه
الانوار العارضة للعقول وما لها من جهتي المحبة والقهر والشدة والضعف
اللذين في ذاتها مختلف آثارها وسيجيء تفصيل ذلك في الفصل الذي عنوانه
حماة الهيكل اعلم ان العوالم اربعة عند المص ومن تبعه من الاشراقيين
والصوفية ثلثة عند الجمهور من الحكماء عالم يسميه الحكماء عالم العقل والعقل
في اصطلاحهم كما مرت الاشارة اليه جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية
ولا يتصرف في الاجسام ايضا ولا يربوبها وعالم النفس وقد عرفت تعريفها والنفس
الناطقة وان لم تكن جسمانية ذوات جهة الا انها تتصرف في الاجسام والنفوس
الناطقة تنقسم الى ما يتصرف في السماويات وهي النفوس المتعلقة بالافلاك
والكواكب

والكواكب والى ما يتعلق بالنوع الانسان والى ما يغيره من الحيوانات بل النبات
على راي المص كما صرح به في كثير من تصانيفه وعالم الجسم وهو اي الجسم ينقسم
الى اثيري وهو الافلاك بما فيها من الكواكب وغيرها مما هو من جنسها
وانما سميت اثيرية بناء على كثرة تاثيراتها فيما تحتها وخلوصها عن الفاسدات
العنصرية وعنصري هو العناصر وما يتركب منها ومن جهة الانوار
القاهرة اربابا اي ربها ومربيها موربا فان بعض الاول كانوا يسمون الارباب
اباء له نطق الوحي الالهي في الانجيل حيث قال في الاصحاح الرابع عشر فيلوس
من رآني فقد رأى الاب فكيف تقول ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي
وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال هو الذي
يعمل هذه الاعمال الذي عمل آمن وصدق اني بابي وابي بي هذا لفظ
الانجيل المنقول الى العربية ولظاهر هذا اللفظ وامثاله من الآيات
وقعت الملكائية من النصارى في ظلم شبهات كثيرة منها ان عيسى على
نبينا وعليه الصلوة والسلام ابن الله حقيقة والاب حال في الابن حلول
الماء في الورد او العرض او الصورة في المحل ولا يخفى عليك انه ليس هذا
على تقدير عدم التحريف والبصر قطعا على ما طرح لجواز ان الله تعالى
سمى المسيح علم اسما شريفا كما سمى ابرهيم خليلا ولان من كان متوجها الى شيء
مقيما عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل فجاز ان يكون
تسمية عيسى علم بالابن فهو في اكثر الاحوال سطر الحق واستغراقه في
اغلب الاوقات في جناب القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد النور
في بيان طريق الحق واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا
ويحتمل ان يكون المعنى من الحلول حلول آثاره صفة من احياء الموتى وابراء الاكمه

ومما يؤكد ذلك انه جاء في الصحاح السابع عشر من انجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا
وكما انت يا ابي في وانا بك فليكونوا بهم ايضا نفسا واحدا ليؤمن اهل العالم انك ارسلتني
وانا قد استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان
واحدا كما انت وانا ايضا واحد كما انت حال في كذلك انا فيهم ليكونوا كلهم واحدا هذا
لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول وسنعرف بعد ذلك ان شاء الله تعالى في مساق
كلامنا ما يحتوي ذلك في امثاله وجاء ايضا في الصحاح التاسع عشر هكذا اني صاعد الى ابي
وابيكم الهي والهكم وهذا يدل على مساواته عليه السلام اياهم فعلم المراد ما ذكرناه وامثاله من
التاويلات هذا واعلم ان الاشراقيين ذهبوا الى ان لكل نوع من الانواع عقلا مدبرا
يسمونه رب النوع والمشاؤون الى انه كذلك في الافلاك كذلك واما في العناصر فمدبر
الجميع هو العقل الاخير من السلسلة الطولية والمص جرى في هذا الكتاب على مواكبهم
مماشاة معهم وقال بعد قوله ومن جملة الانوار القاهرة ابونا ورب طلسم نوعنا ومعطي
نفوسنا ومكملها روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ويحتمل ان يكون قوله
المسمى الخ اشارة الى مذهب المشائين فانهم المشهورون عند الجمهور بالحكماء وما ذهب
الى ما هو المرضي عنده فان رب النوع الانسان هو المشهور عند الاشراق بروح القدس
فيكون حاصل المعنى وذلك المدبر عند المشائين هو العقل الفعال وبالجملة ليس في كلامه
شائبة ما حسبه الشارح وقد ظهر لك مما تلوناه عليك ان العقول كلها انوار مجردة الهية
صادرة من الاكرم الذي هو نور الانوار والعقل الاول اول ما يسمى به الوجود والنور ثم
وذلك لانه كان في حد ذاته نورا ثم اشرق عليه نور الاول وهو نور عرضي على ما صرح به في الاشراق
معنى هو وكثرت سائر العقول لكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول فان السارق على العقل
الباقي ثلثة انوار الاول من الاول تعالى شانه والثاني من ثاني مراتب الوجود اعني المعلول
الاول والثالث منهما معا وقس عليه ما بعده من المراتب ثم ان نور الانوار وان كان في غاية
البعد عنا

البعد عنا في الترتيب العلي فهو في غاية القرب بنا على ما اشار اليه بقوله والوسائط
وان كانت اقرب الينا من حيث العلية والتوسط الا ان ابعدها في الترتيب العلي
اقربها من جهة شدة الظهور وكل ما كان ظهوره اشد هو اقرب وكل ابعد ظهوره اشد
لان النور في الترتيب العلي متناقص كما يظهر في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب
انعكاسه الى حيث لا ينعكس فكل ابعد اقرب وابعد الجميع نور الانوار فهو اقرب ولما
لما اراد ان يبين ان الاشد ظهورا الاقرب قال الم تر ان سوادا او بياضا ان كانا في
سطح واحد رأى البياض الاقرب الينا لانه يناسب الظهور فظهر ان الاول في العلو
الاعلى والدنو الادنى فسبحان من هو علي بعد الابعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب
من جهة نوره الباقي الغير المتناهي شدة فهو اقرب من كل ما يمكن نساهته في النورية وعدم
تناهيه فيه فهو اقرب اليكم من حبل الوريد هذا واما من ذهب الى ان العوالم اربعة قال
العوالم اربعة عالم العقول التي لا تعلق لها بالاجسام وعالم الاجسام التي هي الافلاك
والعناصر وما فيها وعالم النفوس المتعلقة بالاجسام الفلكية والابدان العنصرية
وعالم المثال والخيال الذي سماه برزخا وارباب علوم المعقول الاشباح المجردة
واشار اليه الاقدمون وقالوا ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي حذو
العالم الحسي من الافلاك والعناصر بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات من المعادن
والنباتات والحيوان والانسان ويشبه العالم الحسي في دوام حركة الافلاك
المثالية وقبول عناصره ومركباته اما رحركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية وجبل
انواع الصور الى غير النهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا يتناهى
افرادها وان شابهت الطبقات وذلك لان العالم المثال وان شاهدت بوجه
الفيض الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المتناهية ولتناهي
الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية

تلك الامور للبرهان القائم على نهاية المرتبات العقلية بتناهي معلولاتها المثالية الا ان
الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار
الغير المتناهية لا تتناهى ولعدم ترتيب تلك الاشباح وعدم تركيب بعد غير متناهية منها
جاز كونها غير متناهية وهذا العالم على طبقات كل طبقة منها انواع مما في عالمنا لانها
لا يتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاحرار من الانس وبعضها يسكنها
قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصي عدد الطبقات وما فيها الا الله وكل
من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف من اي واحسن منظرا واشد روحانية واعظم
لذة مما قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها متصل بالانوار العقلية وهي مرتبة الشبيهة بها
ولها عجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله وللساكنين فيها مآرب واغراض من
اظهار العجائب وخوارق العادات كاظهار ابدانهم المثالية في مواضع مختلفة
في وقت واحد وفي اوقات واظهار ما يريدون من المطاعم والمشارب الى غير
ذلك وكذا المريدون من السحرة والكهنة يظهرون منه العجائب وبهذا العالم يتحقق
بعث الاجساد وعلى ما ورد في الشرائع الالهية وكذا الاشباح الربانية اعني الاشباح
الملحة الفاضلة والعظمة الهائلة التي يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التي تليق
بظهور العقل الاول واشباهه فيها والكل من العقل اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهورها
وقد يكون الاشباح لو ماله مظاهر في هذا العالم واظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر
كما ادرك موسى بن عمران الهادي ما ظهر في الطور وغيره على ما هو مذكور في التوراة
كما ادرك نبينا عليه واصحابه رضي الله عنهم جبرئيل عليه في صورة دحية الكلبي ويجوز ان
يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار وغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها
في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول
والنفوس الفلكية والانسانية من المفارقة وغيرها من الكاملين وقد يظهرون في صور مختلفة
بالحسن

بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل
وبهذا العالم ايضا يتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النار
بجميع انواع اللذات والآلام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم
البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة وان المدرك فيهما هو النفس الناطقة
لكنها يدرك في هذا العالم بالآلات الجسمانية وفي عالم المثال بالآلات شبحية ومما يدل على وجوده
اعتراف الانبياء والاولياء والمتالهين من الحكماء والمشايخ اما الانبياء فلاخبارهم
عليهم الصلوة والسلام عن البرزخ الاعمال واما الاولياء والمشايخ فكقول الشيخ محي الدين
العربي حيث قال في الكتاب الثالث والستين من الفتوحات المكية في معرفة بقاء النفس
في البرزخ بين الدنيا والبعث البرزخ حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين احدهما
وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس وليس الا الخيال كالذي يدرك الانسان
صورته في المرآة ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه انه ما ادرك صورته بوجه لما يراه
في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم
انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى
صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية
ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال
ليعلم انه يحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته
فهو بخالقها اذا عجز واجهل واشد حيرة ونبه لك ان تجليات الحق له الطف
معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن ادراك حقيقته الى ان يبلغ عجزها
ان تقول هل لهذا ماهية او لا ماهية له فان العقول لا تلحقه بالعدم المحض وقد ادرك
البصر شيئا ما ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس لا شيء ولا بالامكان البحت والى

مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها
تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف يرى في
يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد نومه والميت بعد موته كما يرى في الآخرة
صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس
ومن الناس من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في حال النوم فبعين الخيال
ثم قال بعد ان ذكر الناقور والصور ووصف الصور بالقرن النوري وبعد ما ذكرناه
فليعلم ان الله سبحانه اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية حيث كانت
والعنصرية اودعها صورا جسدية في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان
بعد الموت في البرزخ من الامور المدركة بعين الصور التي هو فيها في القرن وبنورها
وقال في اخر الباب كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان
يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال القيصري
في شرح الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه
بالجواهر الجسمانية في كونه محسوسا مقداريا وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما
وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد وان يكون غيرهما اللهم الا ان يقال انه جسم
نوري في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة
وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة وان كان بعض هذه الاجسام ايضا الطف من بعضها
كالسموات بالنسبة الى غيرها وليس بعالم عرضي كما زعم بعضهم لزعمه ان الصور المثالية
ايضا منعكسة عن حقايقها كما زعم في الصور العقلية والحق ان الحقايق الجوهرية موجودة
في كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ولها صور بحسب عوالمها واذا تحققت
وجدت

وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيط بجميع ما احاط به غيرها من قوى
الخيالات محل ذلك العالم ومظهره وانما يسمى بالعالم المثال لكونه مشتملا على
صور ما في عالم الحس ولكونه اول مثال صوري لما في الحضرة العلمية الالهية من صور
الاعيان والحقايق ويسمى ايضا بالمثالي المنفصل لكونه غير مادي شبيها بالخيال
المتصل فليس معنى من المعاني ولا روح من الارواح الا وله صورة مثالية مطابقة
بكمالاته اذ لكل منها نصيب من الاسم الظاهر واما الحكماء فلان افلاطون وبقراط
وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين المتالهين كانوا يقولون بالمثل
الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة
مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل والنفس انها مظاهر لهذه المثل المعلقة
في الاعيان لا في محل وان العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول
والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر بما فيها والى
الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ومن هاهنا يعلم ان الصور المعلقة ليست مثل
افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية نورية
عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة فمنها
ظلمانية يعذب بها الاشقياء وهي صور سود مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها
ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ
المكنون وكذا جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذا العالم فقد حكى ما ذكرنا اجماع
المكاشفين والمحققين على وجود هذا العالم واما الدليل العقلي عليه فمذكور في كتب
حكمة الاشراق ومحصله ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو
المعلم الاول ولا لخروج الشعاع من العين الى المرئي فليس الابصار الا بمقابلة المستنير
للعين السليمة انما يحصل للنفس حضوري على المرئي فتراه وكذلك صورة المرايا ليست

ع

في المرآة ولا في الهواء لانه ندرك فيه ما هو اعظم من كالسماء وليس في البصر لامتناع
انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن
لانه يبطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة
ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ولنسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة
الى الصورة الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة نوع يقع من النفس
اشراق حضوري عليها اذ ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان فيها
شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي
الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فترات تلك الاشياء بواسطة
مرآة الجليدية والمرآة الخارج لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس
وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فيتكلم عليه ومثل ما امتنع
انطباع الصور في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية
لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان و
الا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة
ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان
ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون موجودة
في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال ولنا في هذا الدليل انظار كثيرة دقيقة
ذكرناه في موضع ولا يليق ايرادها هاهنا فالعالم المثالي متوسط بين عالم
العقل والحس لكونها بالمرتبة فوق عالم الحس وتحت عالم العقل لانه اكثر تجريدا
من الحس واقل تجريدا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور المقدارية والاجسام
وما يتعلق بها والحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قايمة بذاتها
معلقة

معلقة لا في مكان ومحل كصور المرآة والتخيل معلقة لا في مكان ومحل وكذا جميع ما يراه
النائم في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص
الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية والعنصرية والكوكبية وغيرها فكلها
مثل قايمة بذاتها لا بمكان وكذا الروايح وغيرها من الاعراض ايضا مثل قايمة
بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الا بمادة
لعدم المادة هناك اذ كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت هي
اجساما او ذات مادة وصور واعراض وكانت متحيزة في هذا العالم وشاهدها
كل الحس بالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة
اشباح محضة والتلذذ ما في النوم مما كل ومشارب ذوات ليس لانطباع
هذه الاعراض في ذلك الاشباح بل بمثلها فيها على سبيل التخيل وكل في هذا
العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها
بعضا ولا تمانع على محل ومكان وكما ان النائم والمتخيل ومن بين النوم واليقظة
اذا انتبه عن النوم او حاد عن مشاهدة ما تخيل او ما راى هذه النوم والتيقظ
فارق العالم المثالي دون حركة محوجة الى قطع مسافة ولم تجد ذلك العالم في جهة
منه فكذا من مات عن هذا العالم شاهد عالم النور دون حركة الا انه ان كان
من الكاملين يشاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين يشاهد
عالم النور المثالي وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله وسنشير
الى ماله واذا عرفت ذلك فلنشر اشارة خفية الى احوال النفس الانسانية
بعد المفارقة فنقول هي لا يخلو عن خمسة اقسام لان النفس اما ان يكون كاملا
في الحكمتين العلمية والعملية او في العلمية دون العملية او بالعكس او متوسطة
فيما بين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة و

الكامل

الاربع من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في السعادة ومن اصحاب الشمال المقيمين
في الهاوية وما ادريك ما هيه نار حامية اما الاول فلان النفس اذا تحلت بالاطلاع على
حقايق الموجودات بالحكمة النظرية وتخلت عن رذايل الملكات بالحكمة العملية عشقت
بشروع النور وكان شوقها الى العالم النوراني اكثر الى العالم الظلماني لزوال المانع
بالتخلية عن الرذايل المشوقة الى الظلمانيات ووجود الفضايل الممثلة الى النورانيات
فيتخلص النفس بالكلية الى عالم النور لقوتها وشدة انجذابها اليها دون العالم الظلماني
اذ لا نزوع بها اليها ولا الباعث لانها مجردة الظلمانيات لا الظلمانيات مجردها
واذا اتصلت بهذا العالم رات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر واما الثاني والثالث والرابع وهم المتوسطون في السعادة
فيتخلصون الى العالم المثل المعلقة التي مظاهرها اصفى واعلى وفي معراج النبي عليه
اشارة الى هذا حيث شاهد الصور المثالية التي للانبياء في السموات وشافههم
وفيه سر سنشير له ان اطيب وللثاني والثالث اعني المتوسطين في العلم
والعمل والكامل في العمل ايجاد المثل المتعلقة لا في محل والقوة على ايجادها
فيحضر ان من الاطعمة اللذيذة والصور المليحة على ما يشتهي الانفس وتلذ الاعين
وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر اعني الهيولى ناقصة متبدلة متغيرة
ومظاهر تلك الصور كاملة ثم اختلف المتقدمون في انهم خالدون في
تلك الاجرام ابدا او زمانا طويلا ثم يحصلون الى عالم النور فذهب المتقدمون
الى ان المتوسط في العلم والكامل في العمل دون العلم خالدان في بعض الافلاك
اذ لم يكن فيها استعداد الخلاص الى عالم النور المحض ولا الترقي الى فلك اعلى وان
الكامل في العلم دون العمل يخلد فيه بل يترقى من الادنى الى الاعلى الى ان
يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه وذهب
افلاطون

افلاطون الى انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد فان النفوس
التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر كاسمعيل عليه على ما اخبر به الصادق عليه
عن رؤيته في السماء الاولى ليلة الاسراء يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول
عنها بعض الهيات ثم يرتقي الى فلك عطارد ويقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال
يرتقي من فلك ادنى الى فلك اعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هياتها
زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى الهيات المحموده المحضة ويزول عنها المذمومات
بالكلية وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور
المحض واليه قال صاحب اخوان الصفا والحق عند بعض المحققين ان النفوس
المرتبة الى الفلك الاعلى المثالي ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض بل النفوس
المستعدة للوصول الى عالم العقل يرتقي في عالم الحس والمثال على الترتيب ثم
يتصل الى عالم النور ويدوم فيه لان هذه العوالم منازل ان
وليستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع واما القسم الخامس وهو الناقص في
العلم والعمل اعني اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا واصبحوا في
دارهم جاثمين اي ما يليق الى الحيوانات اذا تخلصوا عن ابدان الحيوانات
ان كان التناسخ حقا وعن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون لها ظلال مثالية
هي صور خيالية معلقة لا في محل على حسب هياتها المناسبة لها اذ ليس لها ما للكاملين
ليتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور وله ما للمتوسطين ليصير الافلاك مظاهر
نفوسهم وما فيهم من الهيات الردية يلجئهم الى التعلق فيتعلقون بالصور
المثالية اللايقة بها اذ لكل خلق من اخلاق المذمومة المتمكنة في النفس ابدان
انواع تختص بذلك الخلق الكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود
والروغان لابدان الثعالب والمحاكات والسخرية لابدان القردة والسلب و

و الخصوصية للذباب والعجب للطواويس والحرص للخنازير ولكل بدن
جزء من الخلق الذي يتعلق البدن وعلى صورته مثلا الحرص ابدان كالخنازير
والنمل ولا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من بدنها جزء مقسوم من
الحرص بحسبها ولا حرص بعض افرادها كحرص الباقي بل لكل فرد حرص خاص
لا يشاركه فيه غيره والسبب بهان بحسب شدة كل خلق مذموم في النفس وضعفه
وما سمع اليه من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف
تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق موصوف كالحرص
مثلا ببعض الانواع من الحيوانات المخصوصة دون بعض وكذا تتعلق بافراد
نوع فيها دون الباقي فلكل خلق كالحد معين من الشدة والضعف اذ يلتفت اليه
بيدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب ثم بحسب شدة الشر وضعفه
وما ينضم اليه يختلف تعلقها بابدان الخاص الكلاب المعروفة ككلاب السوق والمشعة
ككلاب الصيد ولاختلاف النفوس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها
واختلاف تراكيبها يختلف ظلالهم المالية المعلقة لا في محل لان من فيه هيئات ردية
متعلق بعد المفارقة باعظم حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم ينتقل على التدريج
من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئات الردية ثم
يتعلق بلعظم ابدان الهيئة التي هي الهيئة الاولى من القوة مندرجا في النزول
الى ان يفنى تلك الهيئات وح يتصل بعالم العقل مثلا اصحاب الشره يتعلقون
اولا بابدان يناسب الحرص مندرجا في النزول الى ان يفنى الحرص ثم يتعلقون
الى ابدان مناسب الشره هكذا الى ان يزول تلك الهيئة ايض وكذا غيرها من الهيئات
الردية ان كانت وح يفارق عالم المثل المعلقة الى عالم المثل التي مظاهرها الافلاك
ان كان لها استعداد الترقي وقوله عز وعلا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

اشارة

اشارة الى ذلك وكذا قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وكذا قوله
ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وكذا قوله في الاشقياء ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حتى لا يموت مرة
اخرى او مرة اخرى وفي السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم
عذاب الجحيم لاستحالة انتقال نفوسهم الى المثل الحيوانية لعدم الاخلاق الفاضلة والصفات
المرضية فاذا لم ينتقل اليها فلا يذوقون فيها الا الموتة الاولى وكذا قوله و
نحشرهم يوم القيمة على وجوههم والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على
صور مختلفة بحسب اختلافهم كثيرة كقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة
وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون قال فيثاغورس اعلم انك ستعارض بافكارك
واقوالك وافعالك وسيظهر من كل حركة فكرية او قولية صور روحانيا او
جسمانيا فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك
في حيوتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت عقلية صارت
ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك ويهتدي بنوره في اخراك وامثال هذا مما يدل
على تجسد الاعمال في كلام الاوائل كثيرة فهذا ما عندي وما وصل الى من
كلمات القوم على ما يقتضيه ذوق الاشراق فصــــل اختلف
العلماء في قدم العالم وحدوثه الزماني مع اتفاقهم على حدوثه الذاتي
فقال المليون انه حادث وهو المذهب المنصور واحتج عليه بوجوه احسنها
ما ذكره المحقق الطوسي من برهان التضايف ولي فيه نظر فان برهان التضايف لذاته
تم انما يدل على امتناع التسلسل من جانب واحد واما الحوادث المترتبة الغير المتناهية
من الجانبين فلا يتم برهان التضايف فيها وذهب الحكماء الى انه قديم زماني واستدلوا
الى حجتهم فقالوا اذا كان الاول موجبا وعلة مستلزمة لشيء ما سواه ومن جملة ذلك اعني

الواجب دايم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح فيدوم المعلول المرجح بدوام مرجحه
وذلك لانه لو لم يكن في جميع الممكنات ما هو لازم للواجب لم يكن الواجب بمجرد ذاته
مرجحا لشيء منها فكان كل منها محتاجا الى امر آخر سوى الواجب وذلك الامر
ايضا ممكن لما ثبت من توحيد الواجب فيحتاج الى ممكن اخر اذ الغرض ان الواجب
بمجرد ذاته لا يرجحه ويلزم التسلسل المحال كما لا يخفى وايضا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا
فظهر انه لا يجوز ان يتوقف جميع الممكنات على غيره الى غير ذلك الجميع ولا وقت ولا
شرط ليتوقف الممكنات عليه كما في افعالنا اذا احدثنا الى يوم الخميس مثلا او الى مجي
زيد او الزاد قيل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك الذي ذكرناه وايضا لو لم يكن
شيء من الممكنات لازما له لتوقف فعله على الارادة حادثة او قدرة حادثة فلزم احتياجه
في حدوث القدرة والارادة الى غيره لكن ذلك على الله محال لكونه في غاية الكمال
منزها عن النقص والافتقار كما اطلق عليه الحكماء الكبار ذوي الايدي والابصار واليه
اشار بقوله وليس الاول بمنتظر لسوى ما لم يرد ونعن ربهو ان لم يتقرر قال الشارح
ما يقال من ان القادر يرجح بارادته احد المقدورين على الاخر من دون مرجح اخر وان المستحيل
انما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح بنا على توهم ان الهارب يختار احد الطريقين
او الجائع احد الرغيفين من غير مرجح فاسد فان ما ذكره من الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا
مرجح في تعلق الارادة يبقى ههنا شيء وهو انه لم لا يجوز ان يكون الارادة متعلقة في الازل بوجوده
فيما لا يزال من الاوقات المخصوصة فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجوده في وقت
معين فيما لا يزال دون الارادة ضرورة ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة ويكون المرجح
في تعلق الارادة لوجوده في ذلك الوقت هو كونه اصلح واوفق كما هو من الكلاميين مشهور عند
الجمهور وما افاده الشارح انما هو الربط بينهما بقوله بقي ههنا شيء وذلك ليس لشيء اذ حاصل
كلام الاول ان تعلق الارادة بالايجاد ترجح بلا مرجح وتعلق الارادة من مرجح وحاصل الكلام
الثاني

و ما ذكره من ان [illegible] عن العالم [illegible]
[illegible] الدوام والثبات [illegible] عشر واذا كان [illegible]
فيلزم [illegible] ولا يخفى ان هذين الوجهين واردين [illegible] في المقام ان [illegible] الوجه الاول [illegible] ثبات
ضعف هذا [illegible] في اثباته حتى يعترف [illegible] ويكون للمنع لا دفع
وقد قرر [illegible] ان احتمال [illegible] يكون للمنع [illegible] ان يكون علينا [illegible] ان يكون [illegible]
عقلائية [illegible] لا يكون في مقابله ضرر [illegible] فبعد ثبات هذه المذكور احتمال [illegible] يكون للمنع
الدفع و يمكن [illegible] ومنعه بوجوه الاول منع الملازمة وبيانه انا لا نسلم الملازمة بين كون الفعل حراما
وبين ان يكون له مفسدة [illegible] يكون الفعل حراما [illegible] الفعل مفسدة [illegible] لو كانت الملازمة مسلما
لكان هذا الاحتمال في محله ولكن لا نسلم [illegible] الملازمة مسلمة [illegible] فاذا [illegible] احتمال المفسدة ادون
من هذا الاحتمال واذا ضعفنا احتمال المفسدة كان احتمال المفسدة موهونا [illegible] العقاب يلزم دفعه
فان قلت ان هذا القول مخالف لمذهب العدلية [illegible] تكون [illegible] للمصالح
في المامور به والنهي عنه قلت انا لا نسلم كون [illegible] ان لا يكون [illegible]

قبله فظهر وجه الترجيح والتخصيص بل لانه اما ان يكون بين وجود الواجب ووجود
المعلول الاول مقدار موهوم او موجود او لم يكن فان كان لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن لا لزمه لم ازليا وهو المط فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق جدا

الواجب دائم لوجوب وجوده فدوام الاثر فدوام المعلول الاول [illegible] مرجح

واما اذا كان الضرر دنيويا كما في قوله قده وان اريد به مضرة اخرى غير العقاب اه وتوضيحه انه اذا كان الضرر غير العقاب
فلا يرتفع بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لان الضرر من الاثار المترتبة على نفس هذا الفعل ولا الفرق بين العالم
والجاهل والقاعدة غير نافية له فيكون قاعدة دفع الضرر على هذا مقدمة على قاعدة القبح فاجاب المصنف عنه بان الضرر
على هذا الفرض من الشبهات الموضوعية لعدم العلم بان هذا الفعل مما يوجب الضرر بل كما هو المسلم من ان البراءة تجري
في الشبهات الموضوعية فلو قلنا بوجوب دفع الضرر في الشبهات الموضوعية ايضا فيكون هذا
مشترك الورود على كلا المذهبين فهو يرجع كلا القولين الى انه يجب دفع الضرر فيها واما في دعوى حيض
الشارع ولزوم فاسئلة في كونه في مصاديق الضرر وقد اورد عليه بوجهين الاول انا لا نسلم كونه في الشبهات الموضوعية
لان الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية بان ما ادركه الشارع بيانه والعلم به الى المكلفين فهو في الشبهات الموضوعية
كاشتباه الاناء الطاهر بالنجس بعد ان النجاسة وحكمها معلومتان والشبهة الحكمية ما كانت بيانه بيد الشارع والحكم الكلي
للضرر بيانها بيد الشارع فان شرب التتن المعين مشتبه لاجل اشتباه حكم مطلق شرب التتن الذي كان بيانه
بيد الشارع فبناء على هذا لا يكون ذلك في الشبهات الموضوعية المحضة وثانيا على فرض تسليم تسميته ذلك
بالشبهة الموضوعية مع كونه في الواقع شبهة حكمية لا يجري ادلة الشبهات الموضوعية فيما نحن فيه من حيث كل شك فيه اه
ان كان المراد بالادلة المختصة وان كان المراد جريان الادلة المشتركة هنا فغير مسلم لكن الادلة المختصة في الشبهات الموضوعية
الجمهور وما افاده الشارح انما هو الربط بينهما بقوله بقي ههنا شيء وذلك ليس لشيء اذ حاصل
كلام الاول ان تعلق الارادة بالايجاد ترجح بلا مرجح وتعلق الارادة من مرجح وحاصل الكلام
الثاني

الثاني انه لا يجوز ان يكون الارادة متعلقة بالايجاد في هذا الوقت في الازل وذلك غير مناقض
لكلام الاول اذ الارادة الازلية ايضا تحتاج في تعلقها بهذا الوقت دون غيره الى مرجح كما لا يخفى
ولا شك ان رجحان بعض الاوقات على بعضها بالاصلحية يحتاج ايضا الى مرجح وهو ممكن
الحدوث وسيجئ الكلام اليه ثم قال لا يقال الوقت قبل جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق
الارادة في الازل بوجود شيء في وقت معين ان يكون ذلك الوقت موجودا في الازل وهذا
ايضا كلام مشهور ذكره العلامة في كتبه بعد الكلام الثاني ثم قال لا يقال انما يسئل الكلام في ذلك
الوقت وعلة تخصيصه بما لا يزال لانا نقول ليس الوقت وقتا اخر حتى يصح الاستفسار عن علة
تخصيصه بما لا يزال لانه لا يوجد ذلك الوقت بل الوقت مخصص بعينه فالسوال المذكور في وقت
ذلك لم لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت قول فيهما نظر وقيل اختصاص الحدوث بوقت الحدوث
انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها
الترجيح معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع او بعد وجود العالم واقول فيه نظر
لان الحاصل من ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما
بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه لا في قياس وجود
تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم يرجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدث
وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ زمان هناك لا في الاوقات التي بعده
فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده توجه بلا مرجح لانه
مدفوع بان المرجح هو الارادة القديمة المتعلقة بحدوثه مع الوقت فلا يرد السوال لم
لم يحدث في وقت بعده بل الوقت معه لازم له فكيف يمكن ان يكون بعد الوقت ولا وقت
قبله فظهر وجه الترجيح والتخصيص بل لانه اما ان يكون بين وجود الواجب ووجود
المعلول الاول مقدار موهوم او موجود او لم يكن فان كان لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن لزم كونه ازليا وهو المط فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق هذا

وقد بين ازلية بعض الممكنات بانه قد ثبت في العلم الطبيعي ان الزمان لا يسبقه
عدم وانه مقدار الحركة فلابد من حركة قديمة حافظة له ولابد للحركة من جسم حامل لها
فهو ايضا قديم فلزم ازلية ممكن في الجملة وهو المط وقد اشار الشارح الى ذلك
في شرحه واورد عليه ان برهان وقال فان جريان برهان التطبيق الا في الامور المجتمعة
غير تام اذ لا مدخل للتطبيق انما هو في الوهم لا في الخارج واقول ليس الاحكام بحسب
والتطبيق ليس بوهمي كما توهم بل الدليل مبني على التطبيق والتقابل بحسب المراتب وبيانه
اما تقابل الاول من الجملة الزائدة الاولى من الجملة الناقصة ليقع الثاني من الزائدة مقابلا
للثاني من الناقصة ليقع الثاني من الزائدة مقابلا للثاني من الناقصة والمراد من هذا
التقابل هو انه كما ان الاول هو الاولى من الجملة الزائدة فكذلك الاول الآخر هو الاول من
الناقصة وليس المراد بالتطبيق الا هذا ثم لا يخفى ان السلسلة الغير المتناهية اذا كانت
موجودة جمعا كانت الامور التي لا نهاية لها مرتبة موجودة بالفعل حصل التطبيق بحسب المراتب
في نفس الامر كالاعداد الغير الموجودة مثل الاعداد لحصل التطبيق والتقابل بحسب
المراتب فيها في نفس الامر وكذا الحوادث قال الامام المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث لا وجود له البتة اما في الخارج فظ واما في الذهن
فلانه لا يقوى على استحضار ما لا نهاية لها فثبت ان مجموع الحوادث معدوم محض والمعدوم
المحض لا يتصور حكم عليه وليس فيه ترتيب في نفس الامر من المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد
احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او
في الذهن وقيل على سبيل المعارضة لا يجوز قدم شيء من الممكنات والا لم يكن ممكنا بناء
على ان المحوج الى السبب هو الحدوث وذلك فاسد فان الامكان هو المحوج الى السبب
لا الحدوث فكل ممكن وان كان ازليا فهو محتاج الى مرجح والمص حيث اراد ان يشير
الى فساد كلام صاحب العقل مع تلويح الى معنى القدم الذاتي قال ولما علمت ان الشعاع

الوهمي والعقلي لاجتماع الاحاد في الوجود الخارجي ولاستلزام التطبيق

من الشمس

من الشمس وليس الشمس من الشعاع وان دام بدوامه فلا يبعد من كون الحق
قائما بالقسط اي العدل واعلم ان العقول والنفوس الفلكية واجرامها وهيئاتها
نسبتها الى النور الاول الغير المتناهي اقل من نسبة الهباءات والذرات الظلمانية
الى جرم الشمس اذ لا نسبة الى نسبة المتناهي الى الغير المتناهي الى نسبة المتناهي
الى المتناهي فجميع الممكنات القديمة على رأيهم بالنسبة اليه ذرات لا اقل منها فيعا فيها
في نوره لا يقدح في كماله وما دام الشمس الحقيقي والحي دوام فيضها وشعاعها
وبقاء ذرات في نورها وضيائها ولنعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان للممكنات حدوثا ذاتيا
وان كان لبعضها قدم زماني والمحوج الى السبب انما هو الامكان اللازم
للمهية فلا يستغني معلول في حال وجوده عن العلة وبعض الحكماء استدلوا على ثبوت
الحدوث الذاتي للممكنات وتوضيح الدعوى على ما يفهم من كلماتهم ان للمهية
اوصافا انتزاعية يحكم العقل بتقدم بعضها على بعض ذاتا وان كانت معا
زمانا وذلك انه يحكم بان المهية ما لم يكن ممكنة لم تجب بالغير فامكانها اعني تساوي
نسبتها الى الوجود والعدم مقدم على الوجوب الغيري وذلك معنى قولهم للممكنات
حدوث ذاتي قال الشيخ في الشفاء في بيان ذلك للمعلول ان يكون ليس وله
عن علة ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم بالذات من الذي
له عن غيره فيكون لكل معلول ان يكون ليس تقدمه بالذات واعترض عليه بان المعلول
في نفسه ليس له ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا واقول مبنى الايراد
عدم فهم المراد فان الشيخ يعني ان المعلول في نفسه من غير اعتبار علته ليس موجود
ولا معدوما فله في ذاته الامكان والوجوب له من العلة فيكون وجوبه متاخرا عن امكانه
فالمراد بليس في عبارته ليس الطرفين وبالليس المقابل له ثبوت احدهما وقيل في اثبات
هذا المط ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود

العلة الا العدم ولا لم يكن وجوده متاخرا فيكون العدم متقدما بالذات وانما يمكن اجراء
ما ذكره في العدم بان يقال لما كان عدم المعلول متاخرا عن عدم العلة فلا يكون له في مرتبة
عدم العلة الا الوجود والا لم يكن عدمه متاخرا وايضا لا يلزم مما ذكره تقدم العدم الذي
هو المدعى على ما فيهما اذ غاية ما لزم منه ان لا يكون للمعلول في مرتبة العلة العدم ولا يلزم
من ذلك تقدم العدم على وجود المعلول اذ مع التقدم لا يلزم ان يكون متقدما والا لعدم سلب
الطرفين عن الذات على ثبوت احدهما لما ادعى الشيخ على ما لا يخفى فان ثبوت العدم في
مرتبة لا يستلزم تقدم ذاته على طرفي الوجود والعدم ثم من العجائب ان الشارح الجليل
جلاله كلما وجد كلاما صحيحا انتحل ونسبه الى نفسه فلنسب هذا القول اليه وزاد عليه
ان عدم الممكن لو كان متقدما بالذات على وجود الممكن لكان متقدما بالطبع اذ التقدم
الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا قلنا لا نم ان لا يتحقق
العلة التامة البسيطة واقول اللزوم ثم فان العلة التي قسموها الى البسيط والمركب
انما هو العلة الذاتية لا العرضية ينبغي ان يذكر فيه مقدمة ينتفع بها
فيما سياتي وما مضى وهي مشتملة على مطلبين الاول انه لا يجوز عدم تناهي الامور المترتبة
المجتمعة معا وتقريرا لبرهان عليه ان لو تسلسلت تلك الامور الى غير النهاية حصلت هناك
جملتان احديهما من مبدأ معين والاخرى من مبدأ بعده او قبله بعدد متناه فطبق بين
بين الجملتين اي نطبق الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الجملة الثانية وهكذا فان
وقعت بازاء كل جزء جزء لزم تساوي الكل والجزء وان لم يقع لزم انقطاع الزائدة والناقصة
او ينتهي الناقصة وبانتهائه ينتهي الزائدة واعترض عليه بوجوه الاول ان التطبيق
بينهما يتوقف على حدوث احدهما او دفعه وامكان ذلك ع الثاني المحال انما لزم من
مجموع اللاتناهي وفرض المتناهي والتطبيق على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من الاجزاء سيما الجزء المعين الثالث انه منقوض بالحوادث
على مذهب

على مذهب الفلاسفة الرابع انه منقوض بالنفوس الناطقة على رايهم الخامس بمقدار
وجود الله تعالى من الازل الى هذا الان ابدا من استمراره من الازل الى زمان
الطوفان وفي لجرى البرهان المذكور فيه السادس بتضعيف الالوف مرارا لا نهاية
لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية وما كان اقل من غيره فهو متناه السابع
المنقضية من الازل الى زمان الطوفان اقل المنقضية منه الى الان فيجري هذا المذكور
من البرهان الثامن صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان لها اول لكان الحاصل
قبل ذلك هو الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث
فنقول تلك الصحة من الازل الى وقت معين اقل من صحتها من الازل الى وقت بعده وجرى
فيه التطبيق التاسع نفرض جملة متناهية من الاشيا فنقول جملة معلومات الله بدون
هذه الجملة اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة و متناهية وكذا الناقص
فالكل متناه وهذا خلاف ما اتفق عليه راي جميع الفرق العاشر معلومات الله
تعالى ازيد من مقدوراته مع لا تناهيهما الحادي عشر صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد
الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من زماننا هذا الى الابد مع جريان التطبيق فيه الحادي
عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية لها
من الامور النسبية ولا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشرة مراتب منها
اقل من هذا المجموع بدون موجب تناهي المجموع الثاني عشر هذا البرهان جار في مراتب
الاعداد الثالث عشر انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من الاجزاء الزائدة جزء من الناقصة
ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون بالتساوي فيكون لعدم التناهي والاغماض
كلها ضعيفة ساقطة مبنية على عدم اتفاق البرهان فنقول الاحاجة في التطبيق الى الحركة
والوقع لكفانا التطبيق بحسب المراتب وبيانه على ما صرح به الامام ان ما يقابل الاول
من الزائدة بالاول من الناقصة لينطبق الباقي على الباقي فالمراد من هذه التقابل

كما ان الاول اول من جملة الاولى كذلك الاول الاخر اول من الجملة الاخرى وهكذا ولا
ان ذلك لا يحتاج الى جذب او دفع وح نقول اما ان يحصل في مقابلة كل واحد من
الناقصة واحدة من الزائدة ولا يتفق اولا فان الاول لزم تساوي الزائدة
والناقصة وان كان الثاني لزم تناهي الناقصة والزائدة زائدة بقدر متناه
فيلزم تناهيهما ايضا وقد عرفت انه لا يجري هذا البرهان في الامور الغير الموجودة
معا فاندفع السوال الاول والثالث والخامس والسادس والسابع والثامن
والثاني عشر والثالث عشر وقد يجاب عن الثاني بانه لا وجود للصحة المستقبلة في
الحال والوجود في الحال انما هو صحة الحال وفيه ما فيه والجواب عن التاسع والعاشر
انه لا تعدد في العلم والقدرة الازليين وكذا في المعلوم والمقدور في الازل
وانما التعدد في المتعلقات فيما لا يزال وعن الرابع عشر بدعوى الضرورة في ان
كل جملتين اما متساويتان او متفاوتان بالزيادة والنقصان والناقصة
يلزمها الانقطاع ضرورة وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد ان يكون شيء
من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس بمحال
وعن الرابع بمنع جريان البرهان لا في الامور المترتبة وبيانه انه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب
لم يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاول واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر استحضار ما لا نهاية
له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق
بانقطاع التوهم والتعقل واستوضح ما صورناه بكسرة ما التطبيق بين جملتين متفقتين
على الاستوا وهي اعداد الحصى فانك اذا طبقت الاول من الجملتين كان كافيا في تطبيق الثاني
بخلاف اعداد الحصى واورد عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد انه لا يلزم في التطبيق ملاحظة
الاحاد متفصلا بل الملاحظة الاجمالية كافية وتوضيح ما ذكره انه لا نخلو اما ان يتوقف
التطبيق



التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتها مجملا فعلى الاول لا يمكن التطبيق
بين الامور المرتبة وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانه اذا كان بازاء كل واحد واحد
لزم المساواة وان لم يكن لزم الانقطاع وقال السيد في شرح المواقف يمكن في غير
المرتبة ان يختار الثاني ويمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما يكون في الاواسط واما في
المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب المتناهي للانطباق ولا في الاواسط
لانساق الاحاد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي واقول القول بوقوع الزيادة
في الاواسط عند تطبيق الاحاد على الاحاد لا لدفع لزوم الخلف لما نطق به عقل العاقل
الصادق والاولى ان يقال اذا كان بين احاد الجملة ترتيب في نفس الامر كان كل واحد
من احادها مخصوصا بمرتبة من مراتب العدد مثلا واحد اول وواحد اخر ثاني واحد ثالث
الى غير ذلك وتطبيق الجملتين اذا كانتا مرتبتين بان يكون في الجملة الناقصة نظير كل مرتبة
من المراتب التي تكون في الجملة الزائدة فان وجدت الزائدة مرتبة من العدد لم توجد
نظيرها في الناقصة لزم انقطاع الناقصة قطعا والتطبيق في الجملة الغير المرتبة ليس هذا لو
اذا لم يتعين فيها اول وثان وثالث بل بان يحصر بازاء كل واحد واحد وذلك لا يوجب
الانقطاع لجواز ان يكون احدهما زائدا مع كونهما غير متناهيين ولذا ان يقول الامور التي
لها ترتيب فاحاد الجملتين متقابلة المراتب فلا بد لها من الانتهاء الى واحد ما حاصل
في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك موجب لانتهائها
واما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا نقول ان عنيتم بالمغايرة
في قولكم هذه الجملة ابعض وكل ما كان انقص من غيره فهو متناه انه قد حصل غيرها
ما لم يحصل فيها فيكون معنى كونها متناهية انها انقص فينحصر الاكثر على الاوسط وان عنيتم
به وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها فهذا انما يعقل فيما له ترتيب واما
ما لا ترتيب فيه فلا نم انه يحصل فيه ذلك وان اردتم معنى اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر في صحته وفساده

هذا ما حضرنا الآن وفيه تامل فان قلت الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور
الغير المترتبة بيان ذلك ان آحاد تلك الامور ان كانت مترتبة فذلك وان لم يكن احاد بالترتيب
فلا شك ان المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط واحد وذلك المجموع عليه اذا اسقط واحد
وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور
الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة وجرى التطبيق بين المجموعات
اذ هي امور مترتبة موجودة في الخارج ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد قلت لا يلزم
من توقف امر على احاد ان يتوقف على بعض تلك الاحاد اذا اعتبر مجموعه بل يجوز ان
يتوقف على كل واحد واحد منفصلا ولا يتوقف على مجموع من المجموعات اصلا الا ترى ان الجسم
متوقف على كل من الهيولى والصورة ولا يتوقف على مجموعهما والا لزم توقف الشيء على نفسه فلا نم
ان الغير المتناهية متوقف عليه بدون واحد بل لا توقف له الا على الاحاد والمجموع بدون واحد
ليس الا امرا اعتباريا وان كان موجودا فلا توقف له عليه اصلا وقد يقال ان اراد ان الامور
الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة في احاد السلسلة بان يتعين
بعض فيها بالتقدم على بعض اخر في السلسلة فممنوع اذ المجموع بلا واحد مع كل عضو اعتبار
على الى اكثره ظلم د في السلسلة محل منع وان اراد انه يستلزم الامور الغير المتناهية
المترتبة المنحصرة في الاحاد السلسلة مم لكن لا يلزم من عدم انطباق على الزايدة في تناهيها
اذ لا يتعين ان يكون النقصان من جانب السلسلة الاولى اي السلسلة الغير المتناهية
التي احادها مع عدم تناهيها وفيه نظر لا يخفى قيل ان النفوس الناطقة فيها ترتيب باعتبار
حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا نفس الابن موقوف على بدنه المتوقف على الاب ففيها
ترتب بالطبع واجيب عن ذلك بان ترتيب حدوثها غير لازم لجواز ان يحدث جملة منها في زمان
وجملة اخرى في زمان اخر واعترض على هذا الجواب وقيل على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب
افرادها ازلا وابدا توجد لا محالة سلسلة غير متناهية مترتبة في الحدوث واما يلزم ذلك
لو لخم

طريق حدوث النفوس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون ان يكون الابوان
بعد الطوفانات بدون ولادة كما في آدم عليه وزوجته وان اراد انه يلزم ترتيب
ازمنة حدوثها فهو مم لكن لا يجري فيها البرهان لعدم اجتماعها كما مر اقول يمكن
ان يجاب عن اصل السوال بوجه آخر وهو ان يقال البرهان على ما حررناه انما يجري
في الامور التي بينها ترتب في زمان الوجود وكما لا يخفى على من اتقنه ولا يلزم من
توقف حدوث بعضها على بعض الترتيب في زمان الوجود لجواز ان يكون علة الحدوث
غير علة البقاء وايضا نقول لو اتحد وقت الاجتماع والترتيب كان البرهان ظاهر
الجريان واما اذا اختلف الوقتان ففي جريان البرهان تامل والاظهر عدم جريان ثم فيما
نحن فيه يمتنع اتحاد وقتي الترتيب والاجتماع المطلب الثاني الابعاد متناهية
واستدل عليه بوجوه مشهورة منها ما مر ومنها البرهان السلمي وتقريره موقوف
على مقدمات الاولى انه لو كانت الابعاد غير متناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي المثلث يمتدان الى
غير النهاية الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد مثلا يكون البعد
الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع وهلم جرا فالامام ينبغي ان يكون
الزيادات بقدر واحد ليكون البعد المشتمل عليها غير متناهية فانه لو لم يكن كذلك
لم يلزم ذلك وفيه نظر الثالث كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد
فكل بعد اخذ فيه وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ولما كان كل واحدة
من تلك الزيادات موجودة في بعد كانت الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد
فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو كان كل واحدة
موجودة في بعد كان المجموع كذلك فان حكم الاحاد غير حكم المجموع واجيب بانا لا نم بحصول كون
الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد في بعد بل جعلناه معللا بكون كل واحد وكل مجموع كذلك

واقول ان اريد بكل مجموع كل مجموع اعم من ان يكون متناهية او غير متناهية فلا نم انه موجود
في بعد واحد ولم يلزم ذلك مما ذكرتم وان اريد كل مجموع متناه فمسلم لكن لا يلزم منه
المط لجواز ان يكون المتناهي حكم غير المتناهي وقد يقال لا بد ان يوجد في العرض المذكور
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه ان لم يكن في الابعاد غير متناهية يجب ان
يكون نسبته الى اخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل بعد الى بعد اخر
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الزيادات متناهية
اقول نسبة عدد زيادات كل بعد الى عدد زيادات بعد اخر نسبة المتناهي الى
المتناهي ونسبة المتناهي الى غير المتناهي انما هو نسبة عدد زيادات جميع الابعاد
الى عدد زيادات متناهية فان اردت بقولك نسبة كل بعد الى اخر نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات انه نسبة عدد زيادات الجميع الابعاد الى
عدد زياداته فلا نم انه كذلك ولو تم ذلك لكان كل بعد غير متناه وان اردت نسبة
عدد زيادات ذلك البعد فلا نم انه نسبة غير المتناهي الى المتناهي وقال السيد المحقق
في حاشية شرح حكمة العين نسبة مقدار الزيادات الواقعة في بعد الى مقدار
الزيادة الاولى كنسبة عدد الابعاد الى البعد الاول اعني المشتمل على الزيادة
الاولى وعلى البعد الاصل مثلا في البعد الثاني ذراعان وهو الثالث بالنسبة الى
البعد الاصل وعدد الابعاد المشتمل على الزيادات اثنان ونسبتها الى البعد
الاول الذي هو واحد بالضعفية وكذلك نسبة الذراعين الى الذراع الواحد
الموجودة فيه بالضعفية في المقدار وهكذا فاذا صارت عدد الابعاد المشتملة على
الزيادات غير متناهية يكون نسبة الى البعد الاول فثبت بعد يشتمل على زيادات
نسبتها في العدد الى الزيادات الاولى نسبة غير متناه الى الواحد وفيه المرام وايضا
نسبة

نسبة الزيادات الواقعة في بعد واحد بحسب المقدار والعدد الى الزيادة الاولى
كنسبة الامتدادات الاولى الواقع بين البعد الاصل والبعد الاول في المقدار
والعدد وبتم الكلام ويظهر فايدة اعتبار التساوي في الزيادات اذ لولاه لم يكن
النسبة محفوظة فلا يمكن اثبات مقدار غير متناه بين الخطين ثم قال والذي يختلج
في ذهني انه لا حاجة الى هذا التطويل بل يكفي ان يقال عدد الزيادات المجتمعة
في بعد واحد مساو لعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها فاذا كان غير متناهيين
كان عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك بالضرورة فلا حاجة الى التساوي
ايضا واقول لا يتم شيء من هذه الوجوه فانه لو وجد بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية ويكون اخر الابعاد ومحل الاجتماع جميع الزيادات لتم جميع تلك الوجوه
اما اذا لم يكن كذلك ففي تمامها تطويل انظار مثلا في الوجه الاول نقول ان اراد
بقوله يكون نسبته الى البعد الاول نسبة غير متناه الى الوحدات نسبة عدد
الزيادات المتفرقة لذلك فهو مم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نسبة مقدار الزيادات
الواقعة في بعد الى مقدار الزيادة الاولى كذلك فكيف يلزم بعد غير متناه بين
الخطين وان اراد به ان نسبة عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك
فذلك ممنوع فالحاصل ان نسبة الزيادات الحاصلة في كل بعد الى الزيادة
الاول نسبة متناه الى متناه ولا تناهي عدد الابعاد يستلزم ان يكون
تلك النسبة بتلك الوجه نعم يستلزم ان يكون نسبة الزيادات المتفرقة
في الابعاد بوجه اخر وذلك لا يستلزم المط واذا عرفت الحال في الوجه الاول
فقس عليه ساير الوجوه ومنها برهان المسامتة وتقريره انه لو كانت الابعاد
غير متناهية لامكننا فرض خط غير متناه مع كرة متحركة خرج من مركزها خط متناه
مواز للخط الاول ولو امكن ذلك لزال ذلك الخط لحركة الكرة من الموازاة

الى المسامتة وذلك يقتضي ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة يكون ذلك محال اذ كل نقطة في الخط الغير نفرض اول المسامتة حاصلة
قبلها بنقطة فوقها وفيه نظر اذ وجوب وجود نقطة يكون المسامتة معها اول
المسامتات ممنوع هذا هو التقرير المشهور بين الجمهور ولي في تقرير ذلك
البرهان على هذا المنوال وجه لا يرد عليه الايراد المذكور فنقول لا يجوز عدم
تناهي الابعاد لانا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا دايرة واخرجنا احد
اقطارها الى غير النهاية مقاطعا للخط المذكور على قوايم يلزم اما تلاقي المتوازيين
او انقطاع مسافة غير متناهية في زمان متناه وكلاهما محال فليكن لتوضيح
الخط الغير المتناهي المفروض اولا خط اب والدايرة ج د ه ومركزها ح وج ح د ر
القطرين المتقاطعين على قوايم ونخرج د ر الغير المتناهي بحركة الدايرة ربع صالحة
موازيا لاب كما لا يخفى فنقول تحرك الخط الغير المتناهي بحركة الدايرة اعني د ر من المقاطعة
الى الموازاة فلا يخلو انه في تلك الحركة ينفصل عن اب او لا ينفصل فان لم ينفصل
لزم توازي المتقاطعين وان انفصل لزم تناهيهما لانه لا ينقطع المسافة الغير المتناهية
في الزمان المتناهي ولا يتصور التطبيق بينهما ليقال ان انفصالهما دفعي وتقريب
منه ما راسه بعد ذلك في شرح التلويحات لابن كمونة فانه قال بعد تقرير برهان
المسامتة وفرض خطين غير متناهيين متقاطعين يكون احدهما متحركا ويمكن
اختصار هذا البرهان بان يقال لو جاز لا نهاية الابعاد مع تمام هذه الحركة يتخلص
احد الخطين عن الاخر والتالي باطل وبيان ذلك على ما يفهم من سابق كلامه ان
الانفصال امر حادث يكون لا محالة عن نقطة معينة فتلك النقطة ان كانت في
وسط الخط لم يكن ما فرضناه انفصالا وان كانت واقعة في طرفه لزم تناهيهما
فظاهر ان ذلك غير ما ذكرناه وحمل كلامنا على شرح كلامه بعيد كما يظهر عند التامل
الصادق

الصادق ثم اقول هذا البرهان على كلا التقديرين منظور فيه اذ للاحد ان يمنع
امكان حركة خط غير متناه بالوجه المذكور واذا عرفت ذلك فقس عليه البرهان
في موازاة خط ح ه لاب ثم مقاطعته فاذا تقرر ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده
فنقول اعلم ان كل حادث يستدعي سببا حادثا ويعود الكلام اليه اي الى
السبب الحادث فيعود ان يتسلسل الى غير النهاية اسباب حادثة لا يكون
لها مبدأ فان المبدأ الحادث المذكور عايد اليه الكلام والسلسلة الغير المتناهية
المجتمعة وجود احادها معا محال فلا بد من سلسلة غير متناهية لا تجتمع
احادها ولا ينقطع والا يعاد الكلام الى حادث بعد الانقطاع فينبغي ان يكون
في الوجود حادث متجدد لا ينقطع والامر الواجب التجدد لمهيته انما هو الحركة
والحركة ايضا قد يكون منقطعة فيجب وجود حركة لا ينقطع والذي يصح ان لا
ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي يصلح ان يكون سببا للحوادث والاسهم
هو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة حدا اذ وجود البرزخ الغير المتناهي
غير ممكن فلا بد ان يكون الحركة الغير المنقطعة دورية وذلك لا يكون الا للافلاك
واستدل على ذلك في الاشراق وقال البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملايم فاذا
وصل اليه وقف حتى اذا كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجح وجوده له
لا يتحرك والعنصريات من الحركات اما من الطبع او الارادة وسيعلم ان
ما تحت فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية لا يحتمل الحركة الدايمة ولا بقاء
لبرزخه دايما لوجوب تحلل هذه التراكيب العنصرية فلجميع ما تحت الافلاك منقطع
وهو الافلاك قال الشارح الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية
فان كانت طبيعية فيجب انقطاعها عند الوصول وان كانت قسرية فلا يمكن الا
في العنصريات اذ لا قاسر في الافلاك كما تقرر عندهم وذلك القسر اما عن طبع القاسر

او ارادية فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعي وان
كان الثاني فيجب انقطاعها لان ما تحت القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية
اعني انواع الحيوان لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان ولا دوام لتلك
الابدان لوجوب تحلل التراكيب العنصرية كذا في الاشراق وشرحه ثم قال واقول هذا انما
اذا كان القاسر جسما متحركا بحركة المقسور مع حركته وهي غير لازم اصلا فان ضرورة
امتناع الخلاء تمنع الاجسام في حركاتها كما في القارورة والانسان مع الحجر وتمنح حركة [illegible]
والحركة بعد متحرك واقول انه مقصر وقاصر في الايراد والرد اما التقصير في الايراد فلانه
ما نقل تمام الكلام وقرر ما نقله تقريرا يحتمل الحطام فانه قسم اولا الحركة الى الطبيعية والقسرية
والارادية ثم الحركة القسرية تعميم والطبيعية وما يعرض فللارادة للقسم الثالث واورد في بيان
ابطال القسم الثالث غير متعرض لابطاله فان المص على ما اشرنا اليه اولا ذهب اليه في وجوب
انقطاع الحركة كانت المستقيمة وامتناع استمرارها بالسعاو [illegible] لا بالبرهان الدال على وجوب السكون
بين حركتين مستقيمتين كما نقلنا عنه انفا وحاصله ان الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية
او ارادية والانقطاع في كل منها لازم اما وجوب الانقطاع في الحركة الطبيعية فلان الحركة
بالطبع اذا وصل الى ما يطلبه سكن والبرزخ الى قوله لا يتحرك اشارة اليه وقطب المحققين
في شرح الاشراق جعل قوله والعنصريات من الحركات اما من الطبع او من الارادة اشارة
الى بيان وجوب انقطاع الحركة المستقيمة القسرية اعني القسم الثاني وقال في شرح هذا القول ان
ذلك انما يتصور في العنصريات اذ لا قاسر في العلويات وكل واحد من قسمي القسر اي الحاصل
من الطبع والارادة بيانه اما الاول فيما هي الحركات لانها لا يتجاوز المركز والمحيط وسمي
بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء الموضوع عليه حجر صغير لحركة الهواء معه قسرا الى الفوق وفوق
الماء الموضوع عليه حجر موضوع عظيم لحركة الهواء معه قسرا الى تحت واما الثاني فلما سيجيء في القسم
الثالث وجعل قوله وسيعلم ان ما تحت فلك القمر الحركة اشارة الى بيان امتناع القسم الثالث
اي كون

اي كون الحركة الارادية المستقيمة سرمدية لان الحركة الواحدة السرمدية الحافظة للزمان
لو كانت مستقيمة ارادية لكانت مخصوصة بما دون فلك القمر من العنصريات
فيجب ان يكون فيها جسم سرمدي يتحرك بها والا لم يكن الحركة واحدة ضرورة اختلاف
الحركة باختلاف المتحرك لكن الحركة الحافظة للزمان واحدة لما تقرر في موضعه ووجود
الجسم المتحرك بالارادة في العالم العنصري السرمدي ممتنع للانحصار ذلك في المركبات
ووجوب تحلل تراكيبها ولا يخفى عليك ان هذا الدليل كما يدل على امتناع القسم الثالث
اعني كون الحركة المستقيمة الارادية سرمدية يدل على امتناع القسم الثاني في باقي
الاقسام اعني كون الحركة السرمدية حاصلة من ارادة او الحركة السرمدية القسرية
الواحدة الحاصلة من الارادة لا بد لها من متحرك سرمدي ولا شيء من الحركات العنصرية
بسرمدي نعم بقي على هذا الدليل انه لم يبين بعد امتناع كون جسم بسيط كقطعة من احد
العناصر متحركا دايما وحده او غير حده حركة قسرية مستقيمة حاصلة من ارادة او
فان اختلاف المتحرك في الحركة القسرية لا يوجب بعد وجوب كون الحركة الحافظة للزمان
احدية فيدا بعد وخلاصة الدليل على ما يفهم من كلامه وما يرد عليه مما سنح لي في بادي
النظر وكان اسرف الجواب الايراد في موضعه ولهذا الظهر ان الشارح الجارح في
الايراد مقصر واما تقصيره وقصوره في الرد فلانه حسب هذا الدليل تماما في حرية القسم
الثاني من باقي الاقسام اذا كان القاسر جسما متحركا بحركة المقسور في حركته وقد درت من
تقريرنا انه لا يتوقف عليه اصلا ولعله توهم ذلك للمناقشين المورديين في شرح الاشراق على
ان الزمان سرمدي على الدوام فيجب ان يكون الحركة الحافظة له ايضا كذلك اي سرمدية كما
دايمة ازلية ابدية والتحرك الحاصل من صور المركبات الحادثة وان صح بقاءه ابدا
توهم الشارح لكن لا يجوز حصول الدوام مع امتناع مقسورية طبيعة واحدة من قاسر
واحد مشهور بين الجمهور اللهم الا ان يقال لانا ان الحركة الحافظة للزمان يجب ان يكون

لموضوع من قاسر واحد ثم قال وليت شعري لم لم يسند وجوب انقطاعها الى وجوب
الاستحالة في بسايط العناصر ووجوب الانحلال في المركبات فليس في العنصريات
جسم واحد دايم ليعقل الحركة الدايمة ثم بقي عليه انه لم لا يجوز ان يتصل الحركات المستقيمة
بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين واقول وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم
وجوب الاستحالة المستلزمة لوجوب الانقطاع في البسايط واما ثانيا فلانا قد بينا في
موضع من ان مثل هذا التسلسل في الحركة التي يصح الحوادث محال ولعلك تجد في هذا
الكتاب اشارة الى ذلك وان اشتهر خلافه واما ثالثا فلان فيما مر غموضة وهي ان الحركة
الدورية الفلكية سبب الحوادث التي في عالمنا وذلك بانها توجب اوضاعا بين الاجرام
السماوية وبينها وبين الاجسام الارضية فبحسب تلك الاوضاع المواد العنصرية لقبول
الفيض الالهي بحدوث ما يحدث من الحوادث ثم انه لما كانت الحركة من الامور الممكنة
اراد ان يشير الى علتها فقال واذا لم يتغير الفاعل الاول فلا يكون مسببا للحركات الحادثات
بل الاول بتوسط الحركات الحادثة سبب للحادثات من الحركات فلا دور فلولا حركات الافلاك
الحادثة ما يصح حدوث حادث اصلا حركة كان الحادث او غيرها على ما سيجي وتلك الحركات
اي حركات الافلاك ليست طبيعية فان الفلك يفارق كل نقطة قصدها فتلك الحركة التي
قصدها بها وفيه نظر والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع
عن مطلوبه بالطبع ولا يمكن ان يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على موافقة
القاسر وكانت الحركات متفقة في الجهات والسرعة والبطوء وليس كذلك على ما يشهد به
الارصاد واقول فساده ظاهر واشتراكهما في المقسورية لا يوجب اتحادهما في الحركة فانها
لم لا يجوز ان يكون مقسورة من قواسر مختلفة او من قاسر واحد بحسب قسره فيها لاختلافها
وقيل لانه قد ثبت انها لا مبدأ ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة القسرية وبين ايضا ان
الافلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما
بتسليم

ولان الطبيعة يقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم بتمامه
واقول الدعوى ادعاه القوم ان الحركة المستديرة لا يكون طبيعية لاستلزامه كون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع وما ادعوه ان الميل المستدير لا يكون طبيعيا ولا يلزم ذلك
بما ادعوه ومستوية في الحركة او مجرد الميل لا يستلزم الطلب والهرب فان من الجايز
ان يكون الطبيعة مقتضية لميل مستدير ويكون ذلك الميل الطبيعي الذي ليس من شانه ان
يكون بارادة علة لحركة مستديرة فيكون الميل المستدير الطبيعي بانضمام الارادة
اليه مقتضيا لحركة مستديرة فيكون الحركة المستديرة ارادية والميل طبيعيا ولا نم
وجوب كل ميل طبيعي لطلب امر طبيعي او هرب طبيعي والقوم بنوا ذلك في الحركة فقالوا الحركة
الطبيعية يجب ان يكون لحصول امر طبيعي لانها لا يكون بذاتها مقصودة للطبيعة
او حقيقتها التادي الى الغير فهي كمال اول وجوده الى كمال ثان واما الميل فلم يبين
امتناع كونها لذاتها مقصودة للطبيعة فلم لا يجوز ان يقتضي طبيعة ميلا مستديرا
لذاته لا لترتب امر اخر اليه فالدليل الذي اورده اليه حيث قال لان الطبيعة
يقتضي الحصول في الحيز على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم ليس بما يدل على الدعوى
فانا لا نسلم ان الميل المستدير يقتضيه الطبيعة الحصول في الحيز حتى يلزم كونها
على اقرب الطرق ولا نم ايضا ان كل ميل يقتضيه الطبيعة لا بد وان يكون للحصول
في الحيز او الوضع ولم لا يجوز ان يكون طبيعة جسم مديرا مقتضيا لميل مستدير
مستلزم لارادة حركة مستديرة يكون لذلك الميل الذي يعين في حدوث الحركة
المستديرة بالارادة وقيل لان القسر شر ولا قسر في الافلاك اقول لا نم ان
ان القسر شر فان قلت القسر اعدام فعل الطبيعة والعدم شر قلت بل هي اجابة
فعل القاسر في طبيعة المقسور والوجه وحسن على انا لا نم ان فعل الطبيعة مقدم
مطلقا عن فعل القاسر واورد على الثاني ان دليل المقدمة الاولى كما ذكره

بعد تسليم مقدماته انما يدل على انها ليس في ذاته ميل لا يقبل الحركة القسرية ثم اثبت
بالدليل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم من ذلك فيها مبدأ ميل الحركة
ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير اخر وقال الشارح يمكن ان يجاب بان الميل المفارق
اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته مع ان المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا
او مستديرا اخر وهذا ايضا باطل لانه قد بين ان الطبيعة لا يقتضي المستدير
واقول الحمد لله الذي اجرى لسانه حاجته قال اما ان يكون مستقيما وقد بين
استحالته وسبحان الذي ما اجرى على لسانه حقا الا وسلط عليه شيطان نفسه
بعد ذلك الحق باطل ولذلك قال بعد ذلك مع ان المستقيم لا يعاوق مستديرا فانه
ممنوع وكذا قوله وقد ثبت ان الطبيعة لا يقتضي المستدير فانه ايضا وكما عرفت
انما مبني على عدم التمييز بين الميل والحركة ثم قال واقول لو كانت حركتها قسرية
فان كان القسر دايما يلزم تعطيل الطبيعة عن فعلها وان ارتفع في الجملة لزم انقطاع
الحركة الحافظة للزمان واقول هذا باطل لجواز ان يكون الطبيعة معاوقا فلا يلزم التعطيل
وان اراد بالتعطيل عدم صدق فعل عن مجرد الطبيعة لا استحالة للتعطيل بذلك
المعنى واذ قد ظهر ان حركات الافلاك لا يجوز ان يكون طبيعية لا قسرية فليس الا
ان الحركة الارادية فصل يقتضي حركة الفلك نفسه فتحريك اي تحريك النفس لتحرك اي يكون
جرم الفلك متحركا بالتحريك اختياري فالتحرك غاية للتحريك وهما متغايران فلا مسامحة
وتحرك جرم الفلك بتحريكها الحرك قسري اي بسبب محرك مخالف لمقتضى طبعه فان القسر قد يطلق
على هذا المعنى ثم لما لم يكن هذا الحكم على اطلاق صحيحا قصد وقال بان اجرام الفلك
شيئا يكون صورته وهيئته التي يكون بها هو هو امرا على حدة غير نفسه ونفسه شيئا اخر
على حدة فيخالف مقتضاهما فحركتها بتحريك نفسها اياها قهرة المنبعثة لنا في فيكون حركتها
قسرية بالتفسير الذي مر لا بالمعنى المشهور وان احسن باهما اي صورته ونفسه شيئا واحدا
مقتضياته



مقتضياته مقتضيات نفسه بعينه فحركته حركة ارادية اي لا يسخر به زجرية وظهر
ان تشنيع الشارح على كلامه مبني على سوء فهم مرامه وفي بعض النسخ قوله بتحريك
متصل بقوله فليس الا ان حركته ارادية من غير فصل ولعله اصح واوضح والافلاك لا حاجة
لها الى غذاء وتوليد ونحو ذلك وكان اشارة الى ما افاده بعض الاعاظم من ان الغرض منها
انما هو لتحصيل الكمال المنتظر وليس للافلاك كمالات يتوقف عليها فلا حاجة لها اليها
وفي اختيار لفظ الاحتياج تلويح الى ذلك او مثله ولذلك ايضا حكم بانه ولا شهوة لها
ولا غضب وليست حركاتها للسافل اذ لا فارق له عنها اذ لا تطلع بنا عن
شواغل البدن وتاملنا بالحق وهي نور يسطع من ذات الله ويستعد به بعض
الحلو بعضهم بعضا ويمكن كل واحد من عمل او صناعة يعوشه وما يختص بالملوك
الافاضل يسمى كيان خره وهي نعمة التكوين كذا ذكره قطب المحققين ووسطه
بالبساط الحمل الكشف والتخصيص كليهما او النور الفايض من لدنه وجدنا
في انفسنا بروقا خاطفات بروق وشروق ذات تشريق وشاهدنا لنواد و
قضينا اطوار الافلاك بالشخاص كروية الهيئة لكونها التي هي افضل الاشكال
وايه الصور باسمه الاجرام امنة من الفساد وليس باعث عن عالم التضاد لاشاغل لها
عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتعالية وامداد اللطائف
الالهية وذلك علة حركاتها الارادية لا ما ذكره المشاؤون وغيرهم فعلة حركة كل فلك
هو النور الذي المسوق الفايض عليه من رب نوعه المجرد المسمى التجرد بحسب
الحركة واليه اشار بقوله فلكل من الافلاك معشوق من العالم العقل الاعلى وهو
نور قاهر وهو سببه ومحبوبه وواسطة بينه وبين الاول تعالى معشوق
للكل ولكن فلكل اتوسط من لانه شاهد جلاله وينال بركاته وانواره المشرقة اللذيذة
فينبعث من كل اشراق حركة ويستعد لكل حركة لاشراق قوام تجدد الاشراقات

بتجدد الحركات ودوام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات ودوام بتسلسلهما الدوري
حدوث الحادثات في العالم السفلي ولولا اشراقاتها وحركاتها لم يحصل من وجود الله
تعالى الاقدم مشاه والقطع مقصه والالزم تناهي العلل والمعلولات المترتبة المجتمعة
في الوجود سواء كانت صادرة بالاعتبارات الطولية والعرضية فاعرفه فانه في غاية
دقيق وقال المدرس الاشراقي يعطي ان لا يصدر عن كل نور نور لان التنازل في مراتب
النور ناقصا الى ان ينتهي الى نور قاصر ضعيف القهر من مرتبة النفوس لا يكون له قوة على
ايجاد نور آخر قال الشارح اقول فيه نظر لعرفه من عرف عرض المزاج واشتماله على مراتب
غير متناهية بين طرفي الافراط والتفريط واقول لو صح جميع تلك المراتب الى العقل
لزم لا تناهي العلل المرتبة المجتمعة كما مرت الاشارة اليه وسيجيء تحقيقه وايضا يلزم
لو تلك الامور الغير المتناهية المجتمعة بحسب الشدة ويجري فيه التطبيق على ما اعترف به وقال
ربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لا تناهيها لتوقيتها في الشدة
ثم قال واقول على هذا يلزم تناهي النفوس المجردة بعين ما ذكرنا وبناء على التماس تميز
الانوار في الشدة والضعف فيجب ان يلزم ان اختلاف الانوار مطلقا لا ينحصر فيهما
وح فيجوز ان يصدر عنه تعالى باعتبار النسب العرضية الى معلولاته انوار غير متناهية
واقول فيه نظر اما اولا فلانه قوله فيجب ان يلزم المحال ع لجواز ان يلتزم ان التمايز بين
الانوار القاهرة منحصر في الشدة والضعف بخلاف الانوار المسيد بره فان التمايز
بينها لا ينحصر فيها بل قد يكون لهما وقد يكون لغيرهما وفي سقوط ما ذكره لخفاء فيه
واما ثانيا فلان صدور الامور الغير المتناهية مطلقا محال سواء كان باعتبارات النسب
العرضية او غيرها لما مر ولان تلك النسب العرضية بحيث اذ تكون غير متناهية لما مر
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتلك النسب الغير المتناهية مقتضية لامور
اخر غير متناهية ايضا سابقة عليها ولا يصح ان يكون تلك الانوار المقدسة سلوبا

واضافات

واضافات فرع على وجودها اعترف الشارح في شرح قول المص الواحد واحد من ان
السلوب والاضافات فرع على وجود السلوب والمضاف اليه ولا ان يكون امورا
محققة وذلك ظاهر جدا ويمكن ان يراد بقوله انقطع الفيض انه لو لم يكن امور محققة
وذلك ظاهر جدا ويمكن ان يراد بقوله انقطع الفيض انه لو لم يكن حركة لزم وقوف فيضه سواء
كانت متناهية او غير متناهية وعدم حدوث فيض آخر بعد ما حصل دفعة اذ لا تغير
في ذات الاول الموجب البعض فاستمر والحق حدوث الحادثات بوجود ايامها
التي يلزمها حركاتها مع السابلين استعداداتهم وليس ذلك النفع مقصودا لهم
في حركاتهم وان كان مشعورا به فانه تابع لحركته ولازمه بالعرض وليس ان الحركات الافلاك
توجد الاشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطي الحق الاول لكل ما يليق باستعداده
والاستعدادات مستندة الى استعدادات سابقة عليه قال الشارح المحقق ان
للمادة العنصرية حركة في الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية في اجرامها
وحركة كيفية في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية
الفلكية وهي الى الحركة الكيفية وكل من تلك الحركات النفسية حركة وحدانية مستمرة هذا ما ذكر في شرح
هذا الكتاب وزاد عليه في شرح الزوراء ان الحال في الصور والاعراض الحادثة ايضا
كذلك يعني ان جميع الحوادث الكونية امر واحد مستمر وحداني فنسبة الصور المتعاقبة
الحركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان بل نسبة الالوان
المتعاقبة والكميات المتعاقبة في الحركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان في
الحركة الكيفية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصورة الا ما بالفعل وما يتراءى من استمرار البعض
الصور بعينه زمانا بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين
فان شيئا منها لا يستمر ولا يبقى زمانا لكن لا يظهر التفاوت للحس واقول في تحقق
الحركة الاستعدادية في المواد العنصرية تامل اذ لقائل ان يقول الاثم ان لتلك المواد

في كل آن استعداد مخالف للسابق واللاحق وكذلك في الحركة في الصور على ما ذكره
في الزوراء فانا لا نم ان الصور الجوهرية غير باقية في زمان بل بقاؤها بديهية وانكاره سفسطة
كيف وقد اجمع جميع الحكماء ومن يعتد به من المتكلمين على بقائها وما ذكره من التمثيل غير نافع
وايضا للمانع ان يمنع كون جميع الحوادث امرا واحدا مستمرا بل الظاهر خلافه كما لا يخفى ثم قال
الشارح في الزوراء شرح سبب وجود الحوادث مبحث مشكل وذلك لان سبب وجودها
ان كانت قديمة يلزم قدم الحادث وان كانت حادثة يلزم الدور او التسلسل فاجابوا عن
ذلك باستناد الحوادث باسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي الاوضاع
الفلكية المستحصلة بتحريكاتها السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا الى نهاية
وزعموا ان التسلسل في الامور الغير المجتمعة فانه لعدم اجتماع احادها فلا يمكن التطبيق
وانت خبير بان بما فيه لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق هذا كلامه
واقول ما ذكره الشارح لا يتوجه عليهما نقلا عن القوم اذ مدار اشكاله على ان التطبيق
جار في الامور الغير المجتمعة وهذا توهم مبني على ان التطبيق الذي يستدل به انما
هو التطبيق التوهمي وليس كذلك لما بيناه في الهيكل الرابع على ما هو تفصيله ثم قال في شرح
الزوراء ولا مخلص عن تلك الشبهة الا بما حققناه من حال الحوادث انها ترجع الى امر
واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن العقل يحلله الى امور متكثرة بحسب العقل متغيرة بحسبها
متبدلة بحسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحداني دفعة واحدة واقول
هذا الكلام هايل ليس فيه طايل لا يدفع السؤال اصلا اذ لا شبهة في ان تلك النسب
غير واقعة دفعة والالزم اجتماع كثير من التناقض والاضداد دفعة واحدة
واللازم باطل بديهة ولزم ايضا اجتماع امور مترتبة غير متناهية دفعة واحدة
وذلك باطل اتفاقا فان تحقق تلك النسب يستلزم تحقق امور منسوب وهي جزئية
غير متناهية مرتبة ولزم ايضا وجودها مع القرون الماضية والآتية ولو كانت تلك

النسب معلولة

النسب معلولة كما ذكره فلا بد لها من علل كذلك وننقل الكلام اليها ويتسلسل
اذ لو كانت معلولة لامر واحد في دفعة فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر الواحد
قارا او غير قار فان كان قارا لزم تخلف المعلول عن العلة وان كان غير قار
نقل ونعيد عن سبب تجدده ونقرره على تقدير تسليم كونها معلولة لامر وحداني
دفعة لا يندفع الاشكال ايضا فان تلك النسب وان كانت كذلك لكنها متجددة
في نظرنا على ما اعترف به في الزوراء فننقل الكلام الى ذلك التجدد ويستفسر عن
علته فنقول ان كانت تلك ثابتة لم يتجدد وان كانت متجددة سواء كانت في نظرنا
او في نفس الامر كانت لها علة اخرى وهكذا الى غير النهاية ولنرجع لما ابحث
ههنا تفصيلا وتقريرا فنقول اذ قريحة العوراء التي سماها بالزوراء ان الامور
الغير المتناهية ازلا وابدا مجتمعة معا دفعة واحدة وحسب التجدد بها
انما هو في نظرنا احلف اللون في اجزائه من اجرام في محاذاته درجة او عمرها
بما يليق جودته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد المشتمل على الالوان المختلفة متعاقبة
في الحضور لضيق حدقتها مساوية الحضور لدهر وذلك مما لا يخفى على احد من
العقلاء وكل من له فهم بل وهم صحيح يحكم امتناع اجتماع اجزاء الزمان الذي ابدا
في التجدد والسيلان فانظروا ايها الاخوان عن الظنون والحسبان
كيف حمله السرطان وصرف عنانه عن صوب الوجدان فهي كانه سمل الامر
الضروري البطلان فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك مما تقرر باختراعه وابتداعه
وفيه علامات فصاحة وامارات براعة وشدة مهارة في الجدل حيث
اتى في الدعوى بما لا يمكن ابطاله بل نزوم ما هو الحق واقبح منه ثم انه ما
اكتفى بهذا بل زاد في الطنبور نغما فقال ثم ان هذا الزمان مع ما فيه
من الحوادث ازلا وابدا مستندة دفعة واحدة الى العلة واحدة وتوهم انه

قساده

بذلك وقع كثير من الاشكالات وقد صرح بها في شرح الزوراء وقال في المتن
بسط وطاء اذا اعتبرت الامتداد الزماني بما يقارنه من الحوادث جملة وحدة سابا
من شيون العلة الاولى المحيطة بجميع الشيون ثم اذا امعنت النظر وجدت التعاقب
باعتبار حدود ذلك الامر بالنسبة الى الزمانيات ومتساوك في طي هذا الوطاء
انكشف بك الغطاء واطلعت على نفايس اسرار لم ينكشف الى الآن لمناع الاجال
عن جمال حقايقها استطلع طوالع انوارها لطلع عن مشارقها منها وجه احاطة
علم الاول بالماضي والحال على وجه سيأتي عن التبدل والاشتغال فانه خفي على كثير
ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص عن اسعة يلزمه ومنها سر النسخ
واقول ههنا موضع تفصيل معضلة ونورد ما اورده في شرحه وما يورد عليه
فنقول صعب عليه امور ما قدر على حلها نصف جوارح النظر عنه بصوادم صراصر
الشكوك وسيما الشبهة نور الحسكية المنسوبة عن ايجاز الوهم والخيال
وتلاطم امواج مدركاتها الجلية فوجد في حلها الطريق انفسر منها حسبها تكلم
اما الامور التي استصعبها فمنها الاول كيفية علم الباري في الازل بالحوادث التي لم توجد
بعد وبالماضي والحال على وجه يتعالى عن التبدل والاشتغال فانه مع ظهوره
على ما قال خفي على كثير من الجهال مظهر اسم الجلال اعني اعوان شياطين الوهم
والخيال وكذلك ما هو في تيه الضلال و[illegible] ادية العقل والقال فقالوا
ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا ينفي
علمه تعالى في الازل لان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما والحاصل
ان انكشاف الشيء المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي
يثبتونه من غير تعلق به والا لكان الواحد منها حال ذهوله عن الاشياء عالما بها
الثاني كيفية وجود الحوادث وزوالها والشبهة التي يلزمها وهي ان سبب وجودها
انه ان كان قديما

ان كان قديما يلزم قدم الحوادث وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل الثالث
سر النسخ فانه كما يذهب اليه الاوهام العامة موجب لما نقصا او نقصا فان
الحكم بحل الشيء ناقض الحكم بحرمته فيلزم التناقض والجهل والاوا آخرا
واما الذي اختار في حلها والتخلص عنها فهو ان الحوادث من الازل الى الابد
امر واحد مستمر لا جزء له بالفعل اصلا واحاد الحوادث التي بحسبها امر
محصله اجزاء مرضية فيه كما اثبتا الالوان والمعروضة في اللون الواحد في
المستمر الذي فيه الحركة على ما حقق في موضعه وما يتوالى من استمرار بعض
الصور وبقائه بمنزلة ما يتوالى من استمرار الكيفية والكمية في الحركتين
فان شيئا منهما لا يبقى زمانا ولا يستمر لكن لا يظهر التفاوت للحس وجميع ذلك
الحوادث اعني ذلك الامر الواحد في مستند الى علته دفعة وسوض فيه امور
متغيرة بحسب النسب الواقعة بينها وتلك النسب معلولة لذلك الامر الوحداني
دفعة واحدة انتهى كلامه ولا يخفى على احد امتناع كون الحوادث اليومية الغير القارة
والقارة جواهر واعراض اجزاء تحليلية لامتداد موهوم وعلى تقدير كونه كذلك
لا يندفع به شيء من تلك الاشكالات فالعلم كما اعترف به يستلزم حصول المعلوم
فما لم يحصل معلوم لم يتحقق علم وفرضية الحوادث المستقبلة لا يستلزم تحققها فلم
الاشكال الاول وكذا الثاني اذ العلة اذا كانت قديمة حاصلة دفعة لم يجز
تخلف بعض اجزاء المعلول عنه ولا فرق بين الاجزاء العرضية والفعلية في ذلك
وايضا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فان المعلول على ما حسبه جميع ذلك
الامتداد الموهوم من الازل الى الابد ولا وجود له اصلا في الماضي ولا في
الحال ولا في الاستقبال ثم اذا كان حكم الحوادث ما ذكره لم يكن لجلاله هو
الشخص الموجود احسن بعينه كالكيفيات التي يقع فيها الحركة فانها في كل حين

سريانه في جميع الموجودات وقد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل ولما كان
سلسلة الموجودات من الاول متنزلا في الشرف حتى انتهى الى الهيولى الاولى
التي هي غاية الخسة ثم يرتقي منها متزايدا في الشرف حتى ينتهي الى النفس الانسانية
التي لا اشرف منها في تلك النفوس الصعودية الا الواجب ففي نسبة تلك السلسلة
بدائرة يكون الواجب تعالى مبدأها ومنتهاها فيكون غاية وفاعلا وقيل
المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغرضه
او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال فتعين ان يكون
صدوره لذاته فيكون هو ما له الشيء ولا نعني بالغاية الا هذا وايضا لما كان
فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي
يكون عنها فاعلا للشيء وقد يكتفى في الفاعلية يكون غاية بالعرض واما المبادي
العالية فهي ان لم يكن غاية لفعلها ففي مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحتها
لا بالنظر الى ما فوقها واقول على المتصد ان كلا الوجهين خفا لطة ظاهرة
وما ذكره في المبادي العالية حال عن التحصيل ثم ان الحكما كما ذكرنا من ان الغرض
يوجب النقص لم يثبتوا لافعاله غرضا بل ذهبوا الى ان لافعاله حكما
ومصالح لا تعد ولا تحصى وبها أولوا الآيات المشعرة بثبوت الغايات
لافعاله والمصنف اشار الى ثبوت بعض الحكم والمصالح على الوجه المذكور
تعالى تلويحا الى سبب العوض ممن فعله لعدم الحرز ولسبب الفيض
ولعلاتها اي رحمته فان وجوده ليس باعث ما سرق لانا قص ولا مستقطع والجود افادة
ما ينبغي لا لعوض والجود افادة ما ينبغي لا لعوض ثم لم يقل على ما ينبغي لا لعوض كما هو المشهور
لكن المذكور [illegible] عنهما فعله العوض [illegible] فهو الفقير والغني هو الذي لا يحتاج
في ذاته وكماله اي صفاته الحقيقية دون النسبية والاضافية الى غيره والغني المطلق

هو الذي

هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله اي صفاته وجوده من ذاته وصفة بوز الاقوار ولا عرض له في صفة
بل ذاته ذات فياضة للرحمة وهو الملك المطلق لان الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء
وليس ذاته لشيء قال المحقق في شرح الاشارات وذلك ان لكل شيء منه وغاية الفعل في حقه او كونه
فاعلا لها فتعلل كون الاشياء له لكونها فاعله قال الشارح يمكن ان يقال ايضا لما كان ذات
جميع الاشياء منه وهو العلة الموجدة لها وما سواه علته كانت مملوكة بلا واسطة او بواسطة
اذ لا مدخل لغيره فيه وفيه بحث لان الملازمة الموقوف عليها ممنوعة ولما كانت ذات جميع الاشياء له
مملوكة ولا يلزم ما ذكره صحة اطلاق الملك عليه بالمعنى المذكور وهو في صدد بيان ذلك والحكما
ذهبوا الى ان العالم لا يتصور ان يقع على نظام احسن واتم مما عليه الآن والنظام الواقع
فيه ولا نقص اذ لو تحقق فيه قبح ونقص لكان اما لعدم حسن ترتيب الموجودات المحققة حتى اذا
بعض المتأخرة او اخرت بعض المتقدمة منها حسن الترتيب وتم النظام واما لانتفاء
تحقق ما يجب اسغاثه والقصور والنقصان غير متصور لشيء من الوجهين اما الاول فلامتناع
حصول ترتيب اخر بين تلك الموجودات المحققة ليس ترتيبها على الوجه الذي ينبغي فان الحق الاول اوجد
الاشرف فالاشرف ولا يمكن خلاف ذلك والى هذا القسم [illegible] بقوله والوجود اي المحقق
لا يتصور ان يكون على نحو اخر وترتيب اتم مما عليه الان فان ذات الحق لا يقتضي الاخس و
يترك الاشرف واما الثاني فلامتناع تحقق ما اشتمل حيث الشيء واشتغل حيث تحقق نظرا الى
نفس الامر واليه اشار بقوله فيما بعد واتم ان الامر الغير المحقق الذي يكون اتم مما عليه الوجود
اي من الذي تحقق وجوده محال [illegible]
[illegible] التولد والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما عليه وقد [illegible] الفرق بين العبارتين
ثم جعل قوله فان ذات الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف دليلا على هذا الدعوى وبين ان هذا
يقضي الى الجهل او العجز او البخل واقول القدح على القول بالايجاب بالذات واعلى القول بالارادة
ففي كل من مقدماته نظر دقيق ثم قوله بل يلزم ذاته الاشرف فالاشرف هذا اشارة الى ما سبق

نوع اخر يدل ذلك لحيل كثير من احكامه ثم التناقض بين ذلك التحقيق والتحقيق
الذي افاده انفا من عدم تبدل الحوادث مما لا يخفى و العجب بل ليس بعجب انه
بالغ في الهيكل الثاني في امتناع كون النمو حركة وحقق فيها ما يدل على تنافيه و
اما الثالث فلان سر النسخ على ما اعترف به هو مراعاة المصالح التي هي مقتضى
خصوصيات الازمنة وظاهر انه لا يتوقف على ما حققه بل لو كان الاستثناء
دفعيا لكان لزوم التناقض اظهر ولعله فهم من هذه العبارة معنى فاسدا
مربوطا بما افسده ثم الذي اورده في الشبهة الاولى على المتكلمين مدفوع
عنهم وذلك انهم اذا قالوا العلم صفة حقيقية له تعلق بالمعلوم الخارجي وذكر
التعلق انه حكاية وباعتباره يصير مبدأ الانكشاف وتم ما ذكروه لم يلزم تحقق
المعلوم عند تحقق العلم وظهر فساد كلامه ولم يصح قوله لان العلم ما لم يتعلق بشيء
لم يتصف صاحبه بكونه عالما ان اريد بالتعلق ما استلزم ولم ينفعه ان اريد
غيره وكذا سائر ما اورده من المقدمات الفاسدات وقد نص كثير من ارباب
التحقيق منهم بذلك واما من حكم بان التعلق حادث فاراد بالتعلق غير ما
ذكر من المحاكاة بل اراد النسبة والاضافات الحاصلة بينهما بالفعل ويمكن
ان يقال على تحقيق بعضهم ان تعلقات العلم بالمعلوم بالعرض حادثة واما المعلوم
بالذات فهو نفس العلم وح اندفاع الشبهة اظهر لا يقال يلزم على الاول تحقق
العلم بدون المعلوم وهو محال لانا نمنع استحالته ونقول هل هذا الاول المسئلة
واما الجواب عن الشبهة التي اوردها ثانيا فقد مر تفصيله وبين عدم ورود ما اورده
عليه من جريان برهان التطبيق في الحوادث الغير المجتمعة ايضا فقد ظهر بالمطالب
التي كشفنا انه انه بالغ في حسنها ليس الا عجزه سوء ما قصدها ابالغوا
حدود الجهل الاقصى لا التصور بل لنقصانها وقبحها ثم بعد التفصيل الذي

فعلنا فعليه طي البوطا التي بسطها هنه وبالجملة ذهب الحكماء الى ان شرط حدوث
الحوادث الغير المتناهية انما هي الحركات والاستعدادات الغير المتناهية
لا الفواعل فقط واليه اشار المص بقوله واذ لم يتغير الفاعل فيحدث الشيء
بحدوث استعداد قابله والشيء الواحد يجوز ان يتجدد اثره ويختلف بتجدد
احوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله ولنظر الانسان يرى شخص
لا يتحرك ولا يتغير ويحرك الى مقابله مرايا يتمثل فيها مختلفة بالصغر والكبر و
الصفا والكدورة فيحدث فيها منه صور مختلفة بالصغر والكبر وكمال
ظهور اللون ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة واختلافه بل لتوارد
فظهر من ذلك كما مر ان الممكنات بعضها قديمة هي كليات اجسام العالم
والعقول والمدبرات الفلكية مستندة الى علل باسرها هي الواجب و
العقول بالتفصيل الذي مر وبعضها حادثة هي الاعراض والصور
العنصرية مستندة الى علل حادثة هي المبادي العالية بشرط الاستعدادات
الحاصلة الحادثة المستندة الى الحركة الدورية الفلكية وجميع ذلك ينتهي
الى المبدأ الاول بتوسط الترتيب كما مر بالسابق والحدوث بالحدوث
وهو المبدأ والغاية في ذلك الارتباط اذ هو علة لجميع الممكنات ومعشوق لجميع
الموجودات فيكون مبدأ للكل وغاية له اذ لا نعني بالغاية في هذا المقام
ما يكون باعثا للفاعل لانه منزه عن ذلك فانه تام الفعل لا يعتني في اصلا
وانما المراد بغاية الشيء ما يطلبه ويهواه والكل طالب عاشق له او غيره وسط
كما انه موجده لذلك فهو مبدأ المبادي وغاية الغايات ومفيض الخير و
واهب السعادات وتحقيق الكلام في هذا المرام على حقيقته بهذا المقام
ولعلك تجد في الهيكل السادس اشارة خفية الى حقيقة ذلك الطلب وكيفيته

معقول عاقل لذاته ولغيره وذكروا في بيان ذلك امورا حصلها العلامة الرازي حيث اراد
توضيحها قال كل مجرد عن المادة ومنعوا منها لا لعقل خزانة حاضرة عنده انه حينما في
الغير عن نفسه ومعنى العلم ليس الا تميز الشيء عند الذات المجردة اما ان معنى العلم ما ذكرنا
فلانا ندرك اشياء ونحكم عليها احكاما فتلك المدركات متميزة بالضرورة وكذا التميز اما في
الخارج او في العقل والاول منتف لان المدركات قد يكون معدومة في الخارج فتعين الثاني وهو
فهم ان كل مجرد عاقل ومعقول اما انه معقول فلانه حصص عن ذات مجردة واما ان المجرد عاقل لغيره
فلانه يمكن ان يكون معقولا وكل معقول يمكن مقارنته سائر المعقولات له في العقل وكل ما يمكن
مقارنة المعقولات له في العقل يمكن مقارنة المعقولات في الخارج وكل ما يمكن مقارنته المعقولات
له في العقل يمكن ان يكون عاقلا لها وكل ما يمكن للمجرد فهو حاصل له بالفعل لانتفاء القوة و
الاستعداد فيها فالبارئ تعالى والعقول كلها عالما لجميع الاشياء واما النفوس فلها الامكان القوة
والاستعداد ليست الا لما حصل استعداده التام القريب واقول لا يخفى ما في هذا الكلام
من الاشكال فان للعلم معنى بديهيا يعرفه العوام والخواص ويعبر عنه بالفارسية بدانستن
ولا نم ان هذا المعنى هو التميز عند الذات المجرده ولا نلزم من كونه كذلك في الانسان ان يكون
كذلك مطلقا حتى يلزم ان يكون كل مجرد عاقلا اللهم الا ان يدعى البداهة فيقال بديهي ان كل
غير غايب عن نفسه شاعر بذاته وذاته متميز عنده والعرض من ذكر الانسان ايراد فعال
لازالة خفاء وربما يعرض لبعض الاذهان القاصرة والانصاف ان بداهة ذلك غير ظاهر
ثم ما ذكره في بيان ان المجرد عاقل لغيره في غاية الضعف والسخافة وعليه ايرادات ظاهرة
وارده مشهورة مذكورة في الكتب المتداولة وقد يستدل على ان البارئ عالم لجميع الاشياء
لانه مجرد يعلم ذاته فيعلم لوازم ذاته ولوازم لوازم ذاته ولما كان ذاته مبدأ للحاجات وجب
انتهاء سائر الموجودات اليه فجميع الاشياء من لوازم ذاته والعلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم
الذهني فاللزوم مسلم ولكن لا نم ان الموجودات لوازم ذهنية الواجب وما ذكرتم في بيانه

لا يدل عليه وان اريد به اللازم الخارجي فاللزوم ممنوع والاولى ان يقال العلم الحاصل
عبارة عن الحضور عند الذات المجردة والمعلول حاضر عند العلة غير غايب عنها فهي عالمة
والعلة حاضرة عند المعلول فلو كان مجردا كان عالما بها ثم اختلف في معلولات البارئ
تعالى فقيل صور معلقة في محل ونقل ذلك عن القدماء وافلاطون وقيل بعض معلولاته واليه
قال المص والمحقق الطوسي وذهب بعضهم الى ان علمه بذاته وسائر الاشياء نفس ذاته
واتفق الحكماء على انه عالم لا بقيام علم وكذا في سائر صفاته ولا يلزم من صدق المشتق صدق
المبدأ واليه يميل ظاهر كلام الشيخين وسائر المشائين واعترض على المص بانه يلزم
على ما ذكرتم ان لا يكون الله تعالى فاعلا لمحل علمه وعلمه بارادته وعلمه ذلك باطل لانه علة
فعل كل ما اتفق عليه جميع الحكماء ولا يخفى ان هذا الايراد لا يختص بالمص بل يرد على المذاهب
الثلاثة الاول وايراده على المذهب الاوسط المنسوب الى المتكلمين اشد اللهم الا
ان يقال بكونه حالا كما اعترف به بعضهم وفساده اظهر من ان يخفى واقول العلم الفعلي
ليس مما يكون علة او شرطا له علمه بالمعلوم بان ما لا يكون حاصلا من الاقوال الخارجية حتى ان
البناء لو تصوره بناء ملائما بصنعه كان فعليا والبارئ تام الفعل لا مدخل في ما
عليه شيء ولو قال المص بان معلوله مع علمه به لا بعلمه لم يلزم عليه شيء مما الزم
الحكماء لا يخفى عليك ورود ايراد صعب على المذهب الرابع وذلك ان ذاته تعالى
مباين مخالف لذوات الممكنات فكيف يجوز ان يكون علمه بذاته البسيط علما لجميع
الحقائق والماهيات ولهذا شنع المص في الاشراق على صاحب هذا المذهب
قالوا والمشاؤون واتباعهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته عن
ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عين علمه بها فيقال لهم ان علم
لزم من العلم شيء معدوم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة
عن الاشياء يكون بعد تحققها وكان معلوله عين ذاته فكذلك العلم بمعلوله عين الخ

الامكان الاشرف وتقريره على ما ذكره الشيخ في سائر كتبه وحرره شارح الاشراق في شخص
ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما
ان يكون وجود الاخس بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة لا يمكن ان يكون
غير الاشرف لان العلة اشرف من المعلول او بغير واسطة وح فان جاز صدور
الاشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف لا يمكن
صدوره بواسطة ذلك الاخس فاما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم يجز
صدور الاشرف عن الواجب ولا عن معلوله مع امكان بالفرض والممكن لا يلزم من فرضه
محال بل ان لزم فانما يلزم من شيء اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا
فرض موجودا وليس صادرا عن واجب الوجود ولا عن معلوله لان الكلام على تقدير
عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجود يستدعي جهة مقتضية في الواجب
اشرف مما هو عليه وهو محال ثم قال واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول
مستلزما لامكان العلة وهو ممنوع بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو
انتفاء الواجب محال واقول يعتبر الامكان بالنظر الى نفس الامر وما يعتبر بالنظر الى ذات الممكن
والمراد بالممكن الاشرف والاخس انما هو الاول ح دون الثاني وح يظهر سقوط ما اورده
الشارح ويمكن ان يحمل الكلام على ظاهره وهو ان اللازم ذاته اشرف لا لازمه كما ان عكس
الواجب عن عكسه اعني عدم الذوق السليم والطبع المستقيم ومجهد ثم اشار الى ابطال
القسم الثاني الذي اشرنا اليه اولا وشرحناه مفصلا فقوله وانما جاء عليه الموجود محال ومثل او
الشرور الواقعة ليست شرورا بالنسبة الى نظام الكل وان كانت شرورا بالنسبة الى الجزئيات
هكذا افاد بعض الاعاظم وقد ذكر في شرح الاشراق ان هذه القاعدة انما يطرد في الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها لا في الحوادث وقد ذكر في هذا المقام كلمات طويلة
خطابية لا فائدة في نقلها كافضل الشر ببعضها والاظهر ان وجود الالم محال بالنظر الى نفس الامر

وان كان ممكنا

وان كان ممكنا بحسب ذاته فان العلة لا يمكن ان يوجد منه اي معلول اتفق بل لكل علة
معلول خاص يناسبه وتلك المناسبات والعلل المنتهية الى الواجب اقتضت الوقوع
على هذا الوجه دون غيره فالوقوع على غيره محال نظرا الى نفس الامر والمحال لا يدخل تحت قدرة
قادر فالواجب وان كان قادرا لا يقدر على الايجاد اخر لقصور في ذاته تعالى لاستحالة ما يعرض
معلولا وبهذا يندفع جميع الشبهة الموردة على صدور الشر وانما نطول الكلام في هذا الجزء
كما طول الشارح من نظر ان المعالي الثقات ما الى السافل ويتوهم ان ليس لله والله هذه
المنظم عالم اخر وانه ليس سوى ما راه هذه الديار اعني الحيوانات الناطقة وايضا
خلايق وان علمه اصلاح احوالهم واستماع دعائهم الثواب ولم يعلم انه لو وقع على
ما هو عليه الآن لعدم من الشرور واختلال النظام شيء كثير لا نسبة له الى ما هو الآن
لا يقال لم لم يقع على وجه لا يلزم شيء من الشرور لا هذا ولا ذاك لانا نقول قد اشرنا
الى جوابه من قبل والحق ان هذا ما يمكن من النظام والعالم يتطرق اليه العاهات
عالم اخر اليه يرجع الطاهرات فمن اراد لا يتلوث بالقاذورات ولا يتالم بالبليات
فليرجع اليه متصلا بتلك الطاهرات وليس الحال ان العوالي القدسيين لا يحصل لهم
الا هتك الاستار ورفض الايام عن حضانته من صفات والسلام الذي يحن الحاج
ويعنى الملل الجاهلية اي افاضتها ودعايتها ليغيث واعوانوس ويرقه جاهل وتسليطه
وتعذيب عالم ويحره الى غير ذلك من والرود الرافعة في زماننا هذا بل انما يشغلهم مشاهدة
انوار الله من كل مشهد ويلزم حركاتها لوازم ضروريات لو عادت الى وضع شغفهم بعض وجوه
عوالم على انها لا يتحرك للسافلين بل لما اليها من الاضواء القيومية والانوار اللاهوتية
ويغلب عليهما من الهيئة في المواقف الالهية وسلاطين الاشعة القدسية ما لا يمكنها
من النظر الى ذواتها فضلا عما دونها وسيجي تحقيق ذلك وكيفية امكانه فهي الانوار المجردة
وعدم الحجاب بينهما عالمة بكل شيء لا يعزب عن علمها وعلم مباديها انفق الحكماء على ان

وقال قطب المحققين في شرحه لوجوب مغايرة العلم بالصور المتغايرين للعلم بالمغايرة الاخ
على ما يشهد به الفطرة السليمة ثم قال المص واما ما يقال ان علمه ملازم منطوية في علمه
بذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده فكيف ينوبح العلم بالاشياء في السلب والتجرد
عن المادة سلبي وعدم الهيئة ايضا سلبي فكيف يندرج العلم بالغير في السلب
ثم ايضا حكمه يعني الانسانية والعلم به يعني العلم بالانسانية وقد سنح لي ما يمكن ان
به كلام المشائين وان لم يكن على ما ارتضيه فلنقدم لتقريره وتوضيح حقوقه فنقول العلم
بالمعدومات والممتنعات بل العاميات يدل على الوجود الذهني والبديهة
حاكمة بان الحاصل في الذهن عين الموجود الخارجي بصفة فالا لكان ما هو واحد بصفة
في ان واحد حاصلا في محال متعددة وكان جوهرا وعرضا مقابل موجودا ومعدوما
والحاصل في الذهن انما هو الصورة ويجب انه يكون الصورة الحاصلة غير مساوية
للمعلوم في الماهية اما اولا فلان الماهية المساوية لماهية الممتنع ممتنع واما ثانيا
فلان الصورة الذهنية كيفية فكيف يكون مساوية لماهية الجوهر وساير المعقولات
واما ثالثا فلانه يقتضي ان يكون لوازم الطبيعة النوعية مختلفا لا بعض افرادها
قايم بذاته وبعضها بالذهن والقيام بالذات وبالغير مما يوجب في موضعه من لوازم
الماهية واما رابعا فلان حصول الصحاري مع الجبال والانهار والبحار والبساتين
مع الاشجار والبلدان مع السوق والدكاكين والرجال المشغولين بالحرف
في الاذهان اولى بالبطلان ولا يشفع الفرق بين الحصول العقلي والخارجي والمشتغل
بتوجيهه مكابر لمقتضى عقله فليرجع الى ما كنا بصدده دليل ويدل على اثبات
الاجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات وامتناعها من الفساد ما ذكر
من وجوب دوام حركتها ولو كانت مركبة لتحللت وما دامت حركتها لما مر من ان
حركات العنصريات غير دائمة فهي غير عنصرية ولما كان الحار خفيفا لا يتحرك الا الى فوق

والبارد

والبارد ثقيلا لا يتحرك الا الى اسفل والرطب يقبل الشكل وتركه والاتصال بسهولة واليابس
ثقيلها بصعوبة والافلاك غير متخرقة ولا متحركة على الاستقامة لا الى المركز ولا عنه بل
حركات دورية على الوسط فهي لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة
فهي خامسة اي جنس مغاير للعناصر الاربعة ولما كانت هذه الالفاظ ظاهرة وتحقيق معانيها
غير لائقة بهذا الكتاب ما تعرضت لها وقال الشارح عدم التحرك على الاستقامة يدل على امتناع
الانخراق لانه بالحركة المستقيمة والانخراق لحيث لحدوث حرمة لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق
الانخراق فهو يكون بان يتحرك بعض اجزائه حركة مستديرة ويسكن الاجزاء او يتحرك على الاستدارة
الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وبعض حركتها ولا الخرج الزمان
عن الوحدة الاتصالية واقول الحركة المستقيمة وقد تطلق على الحركة الانية الواقع عليه مطلقا
كما ان المستديرة قد تطلق على ما يعم الوضعية والواقعة على محيط الدائرة وقد تطلق
على ما يقابل الانية اعني الوضعية فان اراد بالمستقيمة المعنى الاول فقوله الانخراق
المحوث للعرض لا يكون الا بالمستقيم ع والمستديرة وكذا ان اريد به المعنى الثاني
لجواز ان يحدث خرقه بالحركة الانية الواقعة على محيط دائرة او بالحركة الكمية التخلخلية
والتكاثفية دون الانية واستلزامه للانية ع لان انتقال التخلخل والتكاثف يستلزم
تبدل الاين لانا نقول ذلك ع ولم لا يجوز ان يتخلخل او يتكاثف جسم مع السطح المحيط به
بوجه لا يخرج منه وذلك ظاهرا او يحصلا في بعض الاجزاء الواقعة في جوف ذلك الجسم من غير تغير
في سطوحه الظاهرة فان قلت انفصال الاجزاء بعضها عن بعض يستلزم تبدل اين
تلك الاجزاء قلت لا نم لان انفصال الاجزاء بعضها عن بعض يستلزم تبدل الاين المستلزم
الانية وانما يلزم لو لزم حدوث اين جزء اما لم يكن لا يتبدل اين الى اين اخر حصول
هذا الجزء في اين بعد محركة فيه بعدما كان حاصلا في اين اخر والمستلزم للحركة الانية
او نفسها على ما قيل هو الثاني دون الاول على ان حدوث الاين انما يلزم لو انفصل

من الاجزا من جميع الجوانب حتى يحصل له اين بالفعل واما اذا لم ينفصل الا من جانب واحد
فالاستلزام ع اذ الاجزا بعد بالقوة لا بالفعل فكيف تتصف بالاين والحركة الاينية
وقد صرح بذلك سيد المحققين في حاشية شرح العين وبهذا يظهر انه لا يستقيم كلام
او احمل الحركة المستقيمة في كلامه على المطلق الاينية مع ان ذلك حمل غير مستقيم لا تحمله الا من له
قرا وهم وطبع مستقيم وايضا يمنع قوله وذلك على الافلاك يمتنع ان اريد بالمستديرة
المعنى الاول او الثاني ولا نم انه انما يخرج بذلك عن الوحدة الاتصالية وتوضيحه انه ان
اراد بقوله يمتنع سكونها وتعرج كاتها انه يمتنع سكون اجزا الفلك وتعرج كاتها فهو مم ولا نم
ان الوجدان بذلك يخرج عن الوحدة الاتصالية وان اراد انه يمتنع ذلك على الافلاك بكليتها
فمبانه مسلم لكن ذلك لا يستلزم امتناع اختلاف الحركة في اجزائها ومدار الكلام عليه واعلم
ان لبعض الاعلام في هذا المقام كلاما وهو ان الانحراف المحوث للفرقة يستلزم الميل الغير
الوضعي والش اخذه وحرفه بتبديل الميل بالحركة المستقيمة ونسبه الى نفسه ثم انك خبير
بان ماذكره المص من الاحكام انما ينتهض دلايلها المشهورة في المحدود ولولا احاطة
السما بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم يرجع الى المشرق الا بان سى النها
وليس كذلك فالسموات كلها كرية قال الشارح لاستدارة حركاتها ودلالته سفسطة
ظاهرة اذ استدارة الحركة لا توجب استدارة الشكل بوجه والظاهر انه تفريع على
جميع ما تقدم الذي منه عدم التركيب المستلزم للبساطة والاظهر ان الفا ليس للتفريع
بل للتعقيب محيط بعضها ببعض حسب ما ظنه لانها غير محجوبة عن الانوار و
لانها متحركة بالارادة فلها غاية مقصودة ولا يجوز ان يكون غايتها امرا جزئيا بل لا بد
من كونها كلية فهي مدركة للكليات فيكون ناطقة وتفصيله يتوقف على توضيح مقدمات
الاولى ان الحركات لا يكون مقصودة لذاتها قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر
يحصل بها

يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فان الحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وتعريف الحركة بانها كمال لما هو من حيث ما هو بالقوة لا ينافي ذلك وقال
الشارح ان الحركة الارادية لا بد لها من غاية ما وليس نفس الحركة لان حقيقتها كمال اول لما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه انه كمال لا [...] المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال وذلك
انما يتصور بان يكون هو وسيلة الى كمال اخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون مقصودا بالذات
وهذا اولى مما قيل لانها لا يمكن ان يقتضيها محرك قار الذات بحسب طبعه او غير ذلك اذ
مقتضى الشيء يدوم بدوامه وانما يقتضيها لا لذاته بل لشيء آخر لانه لا يلزم من عدم كونها
مقتضى المحرك القار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك ان لا يكون مقصودة بالذات
لجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام امر غير قار يكون جزءا من العلة المستلزمة ولا يكون منظورا ذاته
لغيرها ان يكون الغير علة غائية ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى الذات المحرك بطبعه او ارادته
او غير ذلك عله وما يهم الاغماض عن ذلك شغل الكلام الى ذلك الشيء الآخر فان كان امرا
قارا لم لا يجوز ان يصدر عن المحرك بانضمام الحركة وان كان غير قار لم لا يجوز ان يصدر هو عن
المحرك بطبعه او ارادته هذا الكلام وكتب على الحاشية ان الفاضل المحقق في شرح الاشارات الذي
واقول قد نقلنا كلام المحقق بعبارته ولا يذهب عليك انه ليس فيه ما يدل على دعوى اللزوم
منعه لقوله لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات ان لا يكون مقصودة بالذات
اي مطلقا سواء كانت مقصودة لمحرك قار او غير قار ولا ما يدل عليه السند الذي استدل المنع
به اعني قوله لجواز ان يقتضيها بل محصل كلامه ان الحركة لا يكون لذاتها مقتضى لمحرك قار فلو فرضنا انه يقتضيها
محرك قار لم يكن لذاتها بل لكونها وسيلة الى غيرها فيكون ذلك الغير مقتضى لذاته والحركة بالتبع
واين هذا من اللزوم الذي منعه الش مستدلا بما ذكره فقوله لجواز ان يقتضيه المحرك بانضمام
جزء غير قار ليس بشيء اذ المقتضي بالحقيقة في امر غير قار لان المركب من القار وغير القار غير قار
والكلام في اقتضاء القار كما لا يخفى ولا يذهب عليك ايضا فساد قوله بنقل الكلام الى ذلك الشيء

الآخر فان امرا قارا لم لا يجوز ان يصدر بانضمام الحركة لانا نقول ذلك الشيء الاخر هو
ما يكون الحركة لاجله اعني الغاية قبل الحصول في الحيز الطبيعي كما ينادي عليه كلام
المحقق لا ما يكون الحركة ثم لا استفادة في جواز كونه امرا قارا فقوله لم لا يجوز ان يصدر
الى سفسطة ظاهرة واعلم ان صاحب المحاكمات اورده على ما افاده المحقق
كلاما وقال ما ذكره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المحركة
لذاته ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشات
من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي
لذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات
الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة
لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء اخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا
بتوسط مطلوب اخر والحق انه لا حاجة في اثبات تلك المقدمة الى دليل
فان الحركة ليست الا التادي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة
لذاتها هذه عبارة المحاكمات وكان الش اراد ان ياخذ هذا المعنى
العبارة وينسبه الى نفسه كما فعله في كثير من المواضع ولم يقدر على تلخيصه
كما ينبغي فاضطرب فقال ما شاء وانحو ذكر جواب ايراد المحاكمات في
موضعه ثم في قولها [...] ان يكون مطلوبة لذاته قابل اذ ما نها الى الغير
لا يقتضي امتناع كونها مطلوبة لذاتها لجواز ان يكون امرا مطلوبا بالذات ذلك
الامر موجودا وان كان موجودا وبالجملة حاصل المقدمة الاولى ان الحركة لا بد لها
من غاية ينتهي اليه المحرك بحركته المقدمة الثانية ان ما ينتهي اليه الحركة اما
كيف او كم او اين او وضع لان الحركة لا تقع الا في تلك المقولات الثالثة
ان الفلك لا يكون بالقوة الا في الوضع فلو ح الحركة لا يقع الا في تلك لكانت
حركة وضعية

لكانت حركة وضعية فغايتها الوضع ثم نقول وليست تلك الغاية وضعا جزئيا والا
وقعت عنده فهو اذن وضع كلي فهو مدرك للكليات وذلك ما اردناه
ثم لا يكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية فان الراي الكلي لا ينبعث عنه حركة جزئية
فلا بد لها من قوة منطبعة في جرمها مدركة للجزئيات فنسبة تلك القوة الى
نفوسها كنسبة قوانا الحسية الى نفوسنا هذا ما ذكره المشاؤن
وقال الشارح اقول لا حاجة في ذلك التكلف الى ان الحركة لا يكون مطلوبة
لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا المط ليست حركة جزئية ولا انقطعت بعد
تمامها واقول قوله اقول ع ك ذلك مذكور في بعض الكتب مع الايراد الذي
يشير اليه بقوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون المط الحركة الوحدانية المستمرة
من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع واما الجواب الذي اشار اليه بقوله
قلت القوة الجسمانية لا تدرك الغير المتناهي فليس بشيء اذ القوة الجسمانية
لا تدرك الغير المتناهي مفصلا دفعة واما الادراك الاجمالي بامثاله
مسلم وكذا التفصيل في زمان غير متناه ثم اعلم ان الفلك لا يطلب
تلك الاوضاع لذاتها بل لانها معدة لفيضان انوار واشراقات
لذيذة على ما اشار اليه في هذا الكتاب بقوله عاشقة لاضواء القدس
وفصله في الاشراق فهي مطيعة لمبدعها ولا ميت في عالم الاثير ولكل
جسم من الافلاك والكواكب نفس مجردة ولذلك قيل ان الحق ان للكواكب
حركة وضعية على مركز نفسها والشيخ الرئيس مال الى هذا القول
ورجحه في الشفا والاشارات حيث قال حكم الكواكب حكم الافلاك
في وجوب استجلاب استخراج الاوضاع الممكنة من الفعل وقال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات هذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر

واما القمر فان لم يكن محوه حالا سواء اي فيه بالانعكاس كالهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة لحواليه بل كان شئا موجودا فيه مابنا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم العقلي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شئا موجودا فيه لوجب امتناع تغيره عن الوضع الطبيعي وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي
قال الشارح وقد اختار في التذكرة ان المحو كوكب صغار مظلمة مركوزة مع القمر في تدويره ثم قال واقول كان القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى البساطة عدم كونه موجودا في القمر لاقتضى انه لا يكون شئا موجودا في التدوير ولا فرق بينهما على ان الدليل لا يدل على المدعى واقول انهم ذهبوا الى ان الكواكب كلها مضيئة حتى بعضهم جعلوا ذلك مناطا للتميز بينها وبين الافلاك وذلك وان لم يكن امرا واجبا لكنهم اعتبروه اخذا بالاولى والاليق ولذلك في علم الهيئة ومباحث نظايره كثيرة كما لا يخفى على من تصفحها فالوضع الطبيعي للقمر الذي هو من جملة الكواكب ان لا يكون فيه جسم اخر الا لم يكن مضيئا فالمحو ان كان شئا موجودا في القمر فاما ان يكون الاختلاف في جرمه من غير ان يكون فيه جسم اخر او بواسطة حصول اجرام اخر فيه والاولى ينافي بساطته والثاني ينافي وقوعه على الوضع الطبيعي الذي ينبغي ان يكون له ولما لم يكن تلك المقدمة قطعية بل ظنية من المشهورات عندهم قال المحقق والحكم القطعي فيه مشكل ولم يقل يجب فظهر ان النقض عنه وارد وان عدم الفرق لعدم التميز فان التقريب تمام الهيكل نسبته في الوجود ونسبة الجوهر العاقل الاول الى الاول القيوم فهي ام النسب واشرفها لكون طرفها اشرف من طرفي كل نسبة اخرى وهو عاشق الاول
والاول

الاول والاول قاهر له بنور فهو ميت فهي لعجزه عن الاحاطة والاكتناه بنوره كما اشرنا اليه وسيجي زيادة تحقيق فاشتملت النسبة المذكورة على محبة من جانب المعلول وقهر من جانب العلة والطرف الاول اشرف من الآخر فهي حال تلك النسبة في جميع العوالم الاقسام
فانقسمت الجوهر الى اجسام وغير اجسام وكذلك انقسمت الجوهر المفارق الى قسمين عال قاهر هو العقول ونازل في الرتبة منفعل مقهور هو النفوس الفلكية والانسانية وكذلك انقسم الاجسام الى الاثيري والعنصري بل انقسم بعض الاجسام الاثيرية الى قابل السعادة وهي السعود الفلكية وقابل القهر وهي النحوس فالجسم العنصري يناسب النفس العاشق والاثيري العقل المعشوق وقابل القهر يناسب المعشوق وقابل السعادة العاشق بل النيران اعني الشمس والقمر اخص بهما فالاول مثال العقل والاخر هو الاخر مثال النفس بل العلوي والسفلي والميامن والمياسر بل الشرف والوبال بل الذكر والانثى من الحيوان ازدواج طرف كامل مع ناقص مناسبا وافيا بالنسبة الاول يفهم ذلك وكل من يفهم قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ولما كان النير اشرف الموجودات فاشرف الاجسام اثنان وهو الاب او هو الازدواج بينهما وبين القمر يحمل النطفة ويتولد الولد على ما فصل في الكتب النجومية وهي الحمل من زوجها وقاهرها وهي مثال العقل المفيض للنور وهي الاب والام زوج الملك او النفس والقلب والادراك له وقوة الحيوة له على ما شهد علم الاحكام وهو رحمن اسمه بالقهلوية السروذ قاهر العشق بشمس

السما فاعل النهار عظيم الهيئة الالهية الذي يعطي جميع الاجسام القابلة لقبول فيضه اضواءها ولا باس منها وقال الشارح هذا يدل على انوار جميع الكواكب مستفادة منها وانت خبير بانه لو حمل على ما فهمه الشارح لزم مفاسد كثيرة منها ان يكون نور مستفادا منها ومنها ان يكون الهواء والاجسام اللطيفة كالافلاك منورة منها هو مثال الله الاعظم لما اشرنا اليه في صدر الهيكل الرابع والوجهة الكبرى وهو اصحاب المسادات المعظمون سيما السيد الابداعي القمر صاحب الخير والبركات جل من ابدعه وتعالى من صوره فتبارك الله احسن الخالقين في اثبات بقاء النفس
بعد الموت وبيان احواله فيه وتقرير الدليل على بقائه انه قد ثبت ان النفس الناطقة غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون آلة لها في اكتساب الكمالات واذا فسد البدن فسد ما لا حاجة اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها عند فساد البدن واليه اشار المص بقوله اعلم ان النفس لا تبطل لانها ليست ذات محل فلا ضد لها ولا مزاحم ليبطلها واراد بالضد المنافي بالذات وبالمزاحم بالعرض ومبدأها قيوم به وليس بينها وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لا يبطل ببطلانه الجوهر واعترض على هذا الدليل صاحب المحاكمات وقال وفيه نظر لان الجوهر العقل الموجد للنفس لو كانت علة تامة لزم قدمها بقدمه وان كانت علة فاعلة وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها بالجزء وما لبقائها فاذا انعدمت ثم ان الشارح اضاف الى نفسه في هذا المقام بعض الفوائد المسطورة
بعينها

بعينها ومثلها في كثير من الكتب المشهورة مثل المحاكمات وكثير من رسائل الامام واكثر كتب الكلام واقول في كل موضع قال واقول غيروا اسانيد تلك المنوع مذكورة في الكتب ومن تلك المواضع ايراده على بيان امتناع كون البدن شرطا لبقاء النفس فانه قال لم لا يجوز ان يمنع عدم المبدأ اشتراط الثاني ود ذلك انما يتبين اذ لم يكن البدن وصفاته شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه وغير بين فلا بد له من بيان وما قيل في بيانه من ان البدن باستعداده علة قابلية للصورة الحاصلة منه وتلك الصورة مستلزمة للنفس لانها انما يفيض منها على المستعد فاذا انتفى لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم من انتفائها انتفاء النفس وايضا الحاصل ان الحصول النفس لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم النفس المقتضية اياها فاقول فيه نظر لان انتفاء الصورة وان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة عنها فربما استلزمه من وجه اخر وايضا انما يتم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء النفس والا كان انتفاء الصورة مستلزما لانتفاء النفس لكونها مستلزما لانتفاء الاعتدال واقول هذا نظر من بصيرة عمياء وفطانة بتراء وعرض صاحب الحقيقة كما لا يخفى ان الصورة وعوارضها لكونها حصولها للنفس لا يصح ان يكون شرطا لبقاء المعلول يمتنع ان يكون شرطا لبقاء العلة وليس المدعى كما لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام الا هذا اعني بيان امتناع كون الصورة شرطا لبقاء النفس لا بيان امتناع استلزامه بوجه آخر من الوجوه كما ينادي عليه قوله اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا الى قوله فلا بد له من بيان والقيام قوله ايضا فاسد لما تبين في موضعه من ان المزاج معلول للنفس الجامعة

للاستقساط وكذا اعتراضه ومنها كلامه على دفع منع انتفاء المحل عن النفس
واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان المحل لا بد ان يكون مجردا لكونه جزءا
لمجرد فيكون عاقلا ومعقولا لان التعلق التدبيري ما خوذ فيه وربما يكون
المحل المذكور كذلك واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون محل بمنزلة الهيولى لمجموع
النفس يحصل بانضمام مجردات اخرى اذ بها الهيا حالة فيها نفوس متعددة
ويزول لتلك المجردات ويبقى المحل واقول قوله على ما ذكرنا لا يتوجه منع انتفاء
المحل كذب فانه ما زاد شيئا يرفع احتمال حلول النفس في مجرد ويمكن
ان يدفع ما اورده على دفع المنع اولا بانه لم يعتبر في مدبر البدن كونه
مدبرا لمجرد ذاته بل هو شامل لمدبر او بقوة حالة فيه ومن يصدق ما ذكر
في تعريف النفس على ذلك المحل لكونه عاقلا ومعقولا لتجرده ومدبرا بقوة
حالة فيه ولا نعني النفس الا العاقل المدبر واما ما اورده عليه فعلى
تقدير كونه موجها في اداب المناظرة مدفوع بما هو مع ما يتحقق من امتناع
وحدة النفوس ووجوب وحدتها في كل شخص وما يستلزم ذلك
ان كل نفس من تلك النفوس المتعددة وعاقلة لما عداها اذ شرط
الادراك وهو الحضور عند المجرد حاصل هناك فانه قد تحقق في موضعه
ان الحاصل حاضر وكل منها عند الباقي وفي هذا نظر لا يخفى ويمكن دفع
الدفعين بما لا يذهب على الاذكياء هذا اذا جعل النفس هي الجزء المجرد
الحال واما اذا جعل مجموع المركب من الحال والمحل المجردين على ما يوجد
التصريح به في بعض النسخ من شرحه قلنا الكلام في بيان انتفاء المحل
عن النفس لا في امتناع تركبه والذي ابدعه من الاحتمال ينافيه فاذا كان
النفس مجموع الحال والمحل لم يكن له محل ولا محل للمحل ضرورة فالكلام الذي

اورده ساقطة عن اصله غير متعلق بما ذكره ودفع منع انتفاء المحل وكانه
بعد لو كعبه لم يفرق بين المحل والجزء المادي ثم كيف يكون النفس مجموع
الحال والمحل مع انا لا نجد في انفسنا عند العلم بها وملاحظتها الا امرا
واحدا غير ذي اجزاء على ما تقرر في موضعه والكل المجرد المركب من الاجزاء
التي كل منها معقول له اذ اعلم نفسه بذاته بالعلم الحضوري علم ضرورة
اجزاءه فعلم اذا انه غير وحداني بل ذا اجزاء وليس الامر في النفس
كذلك على ما صرح به كثير من اهل العلم فاعرفه ذلك ويذكر ما تقدم
في الاشكال الرابع من امتناع كونها نورا لغيرها ثم احتج من نفسه
برهان آخر وقال الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام
كل جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع به ويظهر ذلك
بان نفرض انتفاء جزء منه كالانملة مثلا وهكذا الى الاصبع وهكذا
الى تمام اليد وهكذا الى الساعد فان النفس لم يزل يشعر بتقائه في
هذه الاحوال الى ان يستوفي تمام الاعضاء واقول لعل هذا الا يستهجن
منه ويضحك عليه وانما الكلام في الكلام الاخير ومقايسته بعض الاعضاء
الى بعض اخر في مثل هذه الاحكام ظاهر البطلان فان فساد بعضها
يوجب زوال الحيوة دون بعضه فلم لا يجوز ان يكون فساد ذلك
البعض مستلزما لانعدام النفس ثم لا يخفى انما ذكره جار في اكثر
الموجودات وكانه اخذه مما اشتهر عن بعض ارباب الرسالة في
الجوهر ثم قال ولما سنح لي في هذا المطلب على ذوق الاشراق ان الحقيقة
المجردة لا ينعدم اصلا ولا تقبل العدم بذاتها لانه عين الظهور لذاته منه
وانما يقبل العدم لغيرها لبية المختلفة في النقصان فان المرتبة الكاملة

من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر ثم ان النفس الكلي مرتبة من مراتب نقصان
النور مستنده الى ما فوقها من الانوار العالية وهي قديمة بدوام عللها
القديمة فاذا حدث بدن خاص واستعد بمزاجه الخاص للنور عن مرتبة من
مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة من مراتب له على سبيل الاستعمال وتلك
الخصوصيات بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض
الهيئات المختلفة من وجه ومن وجه اخر بمنزلة الصورة الحالة في الهيولى
الا ان العوارض والصورة زايدة على الهيولى وتلك الخصوصيات
ليست زايدة على حقيقتها فان كمال النور ونقصانه في نفس الحقيقة
النورية ثم اذا فسد البدن المخصوص ثم ينعدم تلك الخصوصية
النقصانية التي يتخصص وتحصص بها النفس الكلي بقاء الهيئات
المكتسبة من ذلك التعلق ولولا تلك الهيئات لم يبق امتيازها فان
امكن ان ينسلخ عنها جميع تلك الهيئات عادة الى اصل افقها الاصلية
وسادجتها الذاتية واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس
مثلا انما يتعين مرتبته من الكمال والنقصان من جهة القوابل المختلفة
في قبول الضوء واقول هذا مع انه توهم كاذب وتخيل باطل وكلام
هايل ليس فيه طايل لا يتم الا بعد اثبات ان النفس نور لذاته لا
لغيره وكونها مجردة لا يغني في ذلك فان كثيرا من العلوم والانوار
الاشراقية مع تجردها حالة في غيرها وقابلة للعدم فلم لا يجوز ان يكون
النفس انوارا مجردا حالا في مجرد اخر كما اعترف به انفا فيكون نورا
لغيره فيكون قابلة للعدم على ما صرح به في الحاشية من ان النور
لغيره يقبل العدم كالانوار العرضية ولما كان هذا الكلام الزاميا
للشارح

للشارح المعترف لجواز حلول النفس لم يتوجه عليه ان هذا مخالف لما قرر آنفا
من انتفاء المحل عنه على انه لم يبين ذلك على ما اشرت اليه من الوجهين اشارت
الى النظر منها ايضا نعم قد تبين بطلان ما توهمه الشارح من تركب نفس
من المجردات هذا ولئن سلمنا ان النفس نور لذاته على ما هو مقتضى الوجدان
والبرهان الذي براه في موضعه فلا نم تحقق النفس الكلي بالمعنى الذي
ذكره ثم المص لما فرغ من بيان بقاء النفس شرع في تفاصيل احوالها
فيما بعد التعلق ومهد لذلك اصلا وقال ويعلم ان كل قوة انما يكون
بحسب كمالها وادراكها وكذا المها بحسب انتفاء الكمال وادراك ذلك الانتفاء
ولذته بحسب ما يخصه فللشم ما يتعلق بالمشمومات وللذوق ما يتعلق
بالمذوقات وللمس ما يتعلق بالملموسات وكذا نحوها من ساير القوى
الحسية والعقلية فلكل ما يليق به وكمال الجوهر القابل للانتقاش بالمعاني
من معرفة الحق والعوالم وبالجملة المبدأ والمعاد والسرور من القوى البدنية
ونقصه في خلاف هذا ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكنا اعظم الالتذاذ
بالكمالات العقلية دون الحسية لكن الامر بالعكس قال واللذيذ والمكروه
قد يصلان دون حصول لذة من اللذيذ والم المكروه لمن به سكتة او سكر
شديد فانه لا يتالم بالضرب ولا يلتذ بحضور المعشوق فالنفس ما دامت
مشتغلة بهذا البدن لا يتالم بالرذايل النفسانية ولا يلتذ بالفضايل
والكمالات الروحانية لسكر الطبيعة فاذا فارقته يتعذب النفوس
الاشقياء بالجهل والرذيلة الظلمانية والشوق الى عالم الحس كما قال الله
تعالى في كتابه الكريم وحيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت قواهم
التي بها كانوا يستلذون اللذات البدنية الفانية الحسية لا غير

باصر ولا اذن سامع ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل اليها القدس حيران
في الظلمات والظلمة لا معنى لها الا عدم النور وما افاده حصر الشارح في هذا
المقام من ان الظلمة لا يشترط فيها الموضوع القابل حال عن التحصيل وكانه لم
ولم يتذكر ما هو المذكور من معنى الظلمة والنور المنقسم الى قسمة الحسي والعقلي
فانقطع عنها النوران المذكوران فيتسلط عليها الفزع والغم والهموم والخوف
لانها من لوازم الظلمة ولهذا يرى الاطفال مع في المواضع المظلمة الخالية فانهم
ليس لهم فيها الانوار الحسية والعقلية بخلاف من له تخيل او تعقل فانه ربما
يشتغل بما له من المدركات ولا يتسلط عليه الغم والفزع الشديد وان ادى
ايضا من كدر مزاج روحه وحصل فيه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء الخلط السوداوي
كاصحاب الماليخوليا قال الشارح الجليل والصحيح انه ما هو فصل الخطأ الجهة
واقول هذه فايدة عظيمة محتاجة اليها ولولا انه نبه عليها لم يهتد اليها احد
فجزاه الله عن طلبة العلم خيرا فانه وان يطلبهم بالتصورات الباطلة والتخيلات
الفاسدة والايرادات الباردة والاعتراضات الغير الوارده فقد يرشدهم
ايضا لهذه الفوايد الجيدة والفوايد الجليلة فهو الامام الذي يجعل الماليخوليا
صورة ومعنى من لوازم الظلمة فقد يكون بسبب تصاعد البخارات المظلمة الدخانية
الى الدماغ الذي هو مسكن الارواح النفسانية او بسبب قلة الروح
الحامل لتلك القوى وعوده الى داخل المستلزم لظلمة وقلة نورية فان
المتغير مزاج روحه باحد الوجوه المذكورة او لغيره يتسلط عليه الفزع و
والهموم وكيف حال من وقع في الظلمات الشديدة مع اليأس عن التخلص
ومصاحبة الموذيات من الاخلاق الردية والجهالات ومقاساة الحسرات
على فوات الكمالات النفسانية واللذات الجسمانية قال الله تعالى انا اعتدنا
للكافرين



للكافرين سلاسلا واغلالا وسعيرا وتفصيل الكلام في هذا المقام
ان النفوس الجاهلة كفرت بنعم الله تعالى ولم يصرف ما اعطاه الله تعالى
فيما خلق لاجله بسبب مجاورة الابدان تمكن فيها ملكات ردية
بحسب قوتها النظرية وهيئات مشاقية كمالاتها فاذا فارقت
الابدان ادركت الالام الحاصلة بسبب تلك الهيئة الردية فيكون
فيها شوق ما فارقته ولم تقدر عليه وكانت عدم الوسيلة الى مبداها
فلا يصل اليه وذلك مثل العضو الذي تمكن فيه المادة المولمة وحصل
له ما يعوقه عن الادراك بان صار خدرا فاذا زال العايق حصل
الالم فيبقى تلك النفوس متحيرة بسلاسل علايق الابدان مغلولة
باغلال الهيئات الردية المتمكنة فيها منكسة في كرب سعير لاسواق
محرقة نيران الم الفراق تحل عليها غضب الحق فهولاء هم الاشقياء
سلبت قواهم فصاروا في ظلمة الهيولى صم بكم عمي فهم لا يرجعون
وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره
يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك
اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ما احسن هذا الوعيد
الذي يوعد من ظاهره فرايض الجاهلين ويقشعر من باطنه جلود
السالكين المحققين اللهم يا نور النور خلصنا بنورك من الانتكاس
في عالم الزور المشاهدة عالم النور ولا تعذب ارواحنا بهموم اشباحنا
وثبت اقدام هممنا على المنهج الابلج القويم والصراط الحق المستقيم
انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم واذا علمت حقيقة العذاب
فاعلم ان النفوس فيها على مراتب وذلك لان نقصان النفوس بسبب فقد

كمالها و فقد كمالها انما يكون لعدم استعدادها له فعدم الاستعداد
اما ان يكون لامر وجودي او عدمي الاول لوجود الامور المضادة
لكمالاتها اما راسخة او غير راسخة والثاني لنقصان غريزة العقل
وكل منهما اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فالمراتب
ست الاولى ما بحسب القوة النظرية راسخا وهي التي ذكرت
ويدوم العذاب به لان الجهل المركب المضاد لليقين المتمكن من
جوهر النفس واما الثانية فهي النظرية غير راسخة فكاعتقادات
العوام واصحاب التقليد للباطل فلهم عذاب دون العذاب
الاول وهو منقطع واما المرتبة الثالثة والرابعة الحاصلتان
بحسب قوة العملية راسخا وغير راسخ فكالمكتسبي الاخلاق والملكات
الحاصلة بسبب الغواشي الغريبة من النقصان ولهولاء عذاب
شديد دون الاولين وهو ايضا زايل اما لعدم رسوخها واما
لكونها هيئات مستفادة من الامزجة فيزول بزوالها وان كان
اختلاف في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال
في بطوئه فيختلف بحسبها العذاب في الشدة والكثرة والشدة
واما المرتبة الخامسة والسادسة وهما نقصانان الحاصلان عن نقصان
غريزة العقل بحسب القوتين فهو نفوس البلهاء الذين غلبت عليهم
سلامة الصدور وقلة الاهتمام وهي النفوس الساذجة التي
ليس لها شوق الى كمالاتها بسبب انها لم يعرفها وهولاء غير معذبين
لانهم غير عارفين بكمالاتهم ولا مشتاقين اليها واما النفوس الصالحات
لنيل اللذات وهي الفاضلات الكاملات فيتعال فجوار الله تعالى
وقربه

وقربه ما لا عين رأت لكونه لذة عقلية غير مدركة بالقوى الحسية ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر اذ لا يتيسر لاحد في هذه الدار بل دار القرار
والاظهر ان هذا الحديث ليس اشارة الى مرتبة مطلق العوام كما يشعر عليه ظ
عبارة المتن بل الى مرتبة بعض المقربين فيها كما سيشير اليه بقوله ومشاهده في
انوار الحق والانغماس في بحار النور كما لا عين رأت ليحصل لها الملكية و
لا تناهي لذتها ولا ينقص سعادتها فيتوجه ويتصل الى انتهاء المقام بالسطوة
القاهرة على رؤس عساكر الظلمة وهي القوى البدنية سيد بن المرء العاصمة
الكاسرة صاحب لفظ الفاضل الى الانسان جار الله الكريم والمتبوح بتاج
العزة في ملكوت اله العالمين روح القدس كما يجذب ابوة صدره الى
مغناطيس لا تناهي وكمال نسبة للقوى الحساسة الى النفس في قوة الادراك
فان ادراك النفس اكمل واشمل واتم ولا انوار الله والقدسين الى المحسوسات
بنسبتها في الشرف والبهاء فلا نسبة للذة العقلية الى اللذة الحسية اذ اللذة انما
بحسب قوة المدرك وحسن المدرك هذا والمصنف اراد ان يشير الى ان هذه
اللذة العقلية ثابتة للواجب والعقول كما هي حاصلة للنفوس الكاملة فال
والاول عاشق لذاته معشوق لذاته ولغيره من الممكنات والمشهور ان العشق
هي المحبة المفرط وقال البعض العشق هو الميل الى الاتحاد وذلك لازم للمحبة المفرط
وانت خبير في هذا اللزوم ولا يخفى على عاقل ان هذا التفسير مضحكة وما ذكره
في بيانه سفسطة ثم تشبيه العشق بالالم الحاصل من الدغدغة والحكة وجعل
مرض العشق فهو معكوس ولا باس ان نشير ههنا اشارة خفية الى حقيقة اللذة
والعشق وسريانه في الموجودات فنقول ان الكمال يستلزم الحسن والجمال
والجمال يستدعي العشق فحيث كان الكمال اتم كان الجمال اوفر وابهج فكان العشق

اقوى والملايمة اكثر فكان ادراكه اعذب والذ واللذة ادراك المطلوب
الملايم من حيث انه ملايم فلزم من ذلك ان يكون الحق مصدر عشق الاشياء
بذاته واجل ابتهاجا لكونه على الغاية القصوى من الكمال والادراک
نعشق ذاته من ذاته ومن غيره فهو العاشق لذاته والمعشوق لذاته و
لغيره وكمال كماله لا يقاس الى كمال غيره فعشقه لا يقاس على عشق غيره
ولا لذته وبهجته الى ما لغيره ويتلوه عشق الجواهر العقلية لذاته لادراكهم
اياه ومشاهدتهم حاله على اتم ما يمكن بعزه فهم العشاق المخلصون
المبتهجون اشراق المعشوق وتجليه عليهم دايما ومبتهجون بذواتهم
من حيث انهم مبتهجون به وكل سافل في مرتبتهم لقبل النور من المعشوق
الاول بلا واسطة او بواسطة ما فوقه حتى ان الثاني له من الاول
اشراقان والثالث له اربعة اشراقات والرابع له ثمانية اذ المجردات
حجب نورية لا يمنع المشاهدة وكل منها كما يعشق الاول يعشق
ما فوقه من الوسايط من جهة انه مظاهر الكمالات المعشوق الاول
ثم عشق النفوس فليس عشقها وجد اينا صرفا لاشراق نور العقول عليها
واشراق سبحات نور الاول بلا طل او بواسطة العقول فهم محجوبون بحجب نورية
ضرورة قصورها عنها لتعلقها باخراجها ولابوبا من الم لكون كمالاتها
بالقوة ولا شك للاول به وعساقة الخلص القدسي لكون كمالاته وكمالاتهم
فاضلة بالفعل من كل وجه ثم عشق النفوس الانسانية من المقربين و
الابرار ولا يخلو من الشوق ما دامت متعلقة بالبدن واما بعد
المفارقة فقد يصفوا العشق لبعضهم وهم المقربون السابقون واخرطوا
في سلك الجبروت ومنهم عشقهم على ما للنفوس الفلكية ويشربوا من الكاس

الكافور

الكافوري بعد ما كان ممزوجا بالزنجبيل وللباقين من السعداء
والابرار جزء منه كما قال ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها
كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا ثم بعد ذلك مرتبة
النفوس المترددة بين العلو والسفل وتارة يجذبها التوفيق
فيحركها شوق الكمال الى تحصيل الفضايل وتارة يجذبها الطبيعة
فيهوى الى الرذايل فيتالم ويلتذ على اختلاف درجاتها فان فارقت
على حالها كان الحكم للاغلب فان كان للغالب فيتعذب ما لم يكن لها الخلاص
وهي النفوس اللوامة ويتلوها النفوس المنكوسة العاشقة بالطبيعة
المنحوسة على اختلاف طبقاتها في الانغماس فيها وعدمه وانت اذا
فتشت الموجودات كلها لم يشتبه عليك انه ليس ولا واحد منها الا وله عشق
بكمال ما يخصه طبيعي او ارادي مع شوق اليه عند فقدانه وان اختلفت
الاسماء في المظاهر كالميل في الجمادات والنباتات والالف في الحيوانات
العجم والانس والمحبة في الناس وهو شعلة العشق الاول ولمعانه من اسرف
من مطلع الواحدة فاقتضى طلب الاتحاد فالكل عشاق مشتاقون لجميع
والجيونه واذا اجتمع العالي والسافل فكما ان السافل له عشق بالعالي فللعالي
قهر السافل فالارض مطلوبة في قهر السموات والسموات مطلوبات بجسميتها
في قهر النفوس والنفوس في قهر العقول والعقول في قهر الاول تعالى وهو الواحد
القهار ثم لما كان ازدياد اللذة بحسب بها المدرك وقوة المدرك قال والاصل
الحاذه فوسه الى العقول والنوس الكاملة القدسية وسيكشف للنفوس الفاضلة
اذا نورت من ظلمة الهياكل الى واشرقت على شروقات الملكوت الظاهر يعني
ان السابع الضوء والسهو من الناسخ وقال السهما اما لما المشدوده

الرفعة والجبروت على ما نقله من كتاب لابونانه عالم العقول والملكوت عالم
النفوس ويمكن ان يراد بالجبروت المجردات وبالملكوت الارباب والخلايق
ولعل ذلك يصح دراية ودراية ما ذكره السيد من ان الجبروت هي الصفات خرج عن
الجلالية والملكوت هي العقول والنفوس الفلكية بل ما ذكره السيد امر
من نفسه ولذلك ما دعى في المعاملة وهو عن اللغة ولا الاصطلاح واما
الاصطلاح فلان ارباب النظر فيهم اطلقوا الملكوت كثيرا على الجمادات
وقد اطلقوها شاملا لها ولغيرها بل صرحوا في تفسيرها بما يعرف ما ذكرنا
وارباب الرياضة عرفوا الجبروت بالاسماء والصفات الالهية والملكوت
بالروحانيات وما ذكروا القيود الفاسدة التي ذكره السيد وحاصل المعنى
على ما ذكرنا النفوس المطلعة على حقايق الاشياء المشرقة الغالبة على الماديات
القهر المحوسة اليها اذا انسلت من ظلمة الماديات الى ضياء المجردات شورت بنور
بنورانيته وانكشفت لها ما لا مناسبة انكشاف الاجسام بلا بصار بنور
الشمس ومن انكر اللذات الروحانية فهو كالعنين انكر لذة الجماع وكذلك
البهايم على الملايكة والقدسيين اي العقول والنفوس الكاملة
في النبوات وما يناسبها فهذا التوحيد ذلك اصلا وقال ان النفوس الناطقة
من جواهر الملكوت لاشتراكها في الحيثية النورية وانما يشغلها عن عالمها افات البدن
والجيوة معرن الخير والبركات والايصال ممن استغرقته من السابقين
والسابقات والملايكة المقربين والمقربات هذه القوى البدنية ومشاغلها
البدنية فالحشرة الارتباط الفطري بها ووصفها الاشعه الجميل العاملين
فاذا قويت النفس المذكورة اما بالاستعدادات الهيولانية او بالفضايل
الروحانية وضعف في شيطان القوى البدنية بتقليل الطعام والسهر الاد

الاشتهاء



